

دروس عقائديه

# السنفية ام الاتماد و العينية ام التباين؟

مدرسه آيت الله العظمى گلپايگاني

لسماحة آية الله السيد جعفر سيدان دام ظله تعريب معريب ماجدالكاظمي

#### دروس عقائدية

# السنخية

# أم الاتحاد والعينية



لسمامة آية الله السيد معفر سيّدان دام ظله

تعريب

ماجد الكاظمي

سر شناسنامه : سیدان ، جعفر، ۱۳۱۳ عنوان قراردادي : سنخيت ، عينيت يا تباين ؟ عربي عنوان ونام پدید آور : السنخیه ام الاتحاد والعینیه ام التباین؟/جعفر سیدان ، تعریب ماجد الكاظمي مشخصات نشر : مشهد : پارسیران ، ۱۳۹۰ مشخصات ظاهری: ۲۹۴ص شامک ۱-۹۶۴-۶۳۶۵-۸۴ شامک وضعیت فهرست نویسی : فیپا یادداشت : عربی . یادداشت: کتابنامه به صورت زیر نویس موضوع: مكتب تفكيك موضوع: عقل و وحيي موضوع: فلسفه اسلامي موضوع : شناخت فلسفه اسلامي موضوع : هستي شناسي موضوع : خداشناسي شناسه افزوده : کاظمی ، ماجد ، مترجم رده بندی کنگره : ۹۳۰۳۳۱۳۹۰ س ۷۷م BBR ۵۵ رده بندی دیویی : ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی: ۲۳۱۵۷۳۲

# مقدمة المترجم بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحد الاحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد، والصبلاة والسبلام على محمد وآله الاطهار ولعنة الله على اعدائهم اجمعين.

لقد من الله تبارك وتعالى عليً في ترجمة هذا المحاضرات القيمة واللازمة لطلاب الحوزة العلمية ولغيرهم حيث اشتملت التحقيق في أهم المسائل وهي مسألة التوحيد الالهي، وقد صرح القرآن الكريم بأهمية التوحيد و ﴿إِنَّ ٱلشَّرْكَ لَظُلُمٌ عَظِيمٌ ﴾ (١) وقال عزّ وجلّ: ﴿وَمَن يُشْرِكُ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِن ٱلسَّماءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ ٱلرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحيقٍ ﴾ (١) وقال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرِكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكُ بِاللَّهِ فَتَدِ ٱفْتَرَىٰ إِثْما عَظِيماً ﴾ (١).

فعلىٰ العاقل أن ينظر بعين البصيرة في هذه المسألة المهمة والخطيرة وأن يترك الهوىٰ والتعصب فان المسألة يرتهن بها مصير الانسان ولقد شاعت

۱ – لقمان/۱۳.

٢ - الحج ٣١/.

٣ - النساء /٤٨.

في زماننا آراء ونظريات بأسم التوحيد الالهي وبأسم الاسلام ومذهب أهل البيت على وهي بعيدة عن الاسلام والمذهب بعد السماء من الأرض ولقد وقف أمام هذه الموجة المتلاطمة جمع من علمائنا الكرام، منهم المراجع العظام وكانت هنالك لقاءات واجتماعات حول دفع هذه الغائلة و تغيير منهج الدراسة في الحوزة العلمية فالضرورة قائمة بأن تطرح العقائد الاسلامية من مصادرها النقية من العقل والكتاب والعترة الطاهرة لا من خرافات اليونانيين وأوهام الفلاسفة، فالضرر كل الضرر في حذف علم العقل والكلام وحصره في ذوق اشخاص معدودين ولابد أن يقرر في الحوزة العلمية تدريس بعض الكتب العقلية والنقلية الناقدة للفكر الفلسفي فهذا هو متبنى الحوزة العلمية الشيعية من زمان الائمة الطاهرين: حيث الله اصحابهم الكتب في رد الفلسفة ونقضها الي يومنا هذا فلماذا لا ينعكس هذا الموقف في منهج الحوزة العلمية.

ولا يخفىٰ انّ الإسلام جاء برؤية معينة في الأصول والفروع مسدعومة بالدليل والبرهان وهي مخالفة لما في الفكر الفلسفي من نظرة واعتقاد.

هذا ولاجل هذه الضرورة في بيان حقائق الكتاب والعترة والعقل فـقد ترجمت مجموعة من كتب سماحة آية الله السيّد جعفر سيدان دام ظـله وقـد توخيت ترجمة العبارات بلا زيادة ولا نقصان واذا اقتضت ضرورة العبارة شيئاً فقد جعلت توضيحاً لذلك بين قوسين ولكني حذفت خلاصة كل محاضرة كان يذكرها سماحة السيد في بداية المحاضرة التالية لها هذا.

واخر دعوانا ان الحمد له ربّ العالمين ماجد الكاظمى

#### المقدمة

لقد قام مكتب التبليغ الاسلامي في قم المقدسة بتشكيل ندوات للمناظرة بين علماء الحوزة العلمية وذلك بدعوة عامة منه حيث شارك فيها مجموعة من فضلاء الحوزة العلمية.

ولقد كانت تلك المناظرات حول العـقل والوحـي مـن زاويــة فــلسفية وكلامية بين الاستاذ المعظم السيّد جعفر سيّدان والأساتذة الكرام غلام رضا فياضي وحميد بارسا، ثم تلتها مناظرات أخرى في شهر ارديبهشت ١٣٨٤.

وامتداداً لتلك المباحث فقد دعا عدة من علماء وفضلاء الحوزة العلمية في قم المقدسة بأن تكون هذه المباحث الى جانب المرقد المطهر لفاطمة المعصومة على حتى تعم فائدته لجميع الفضلاء ولقد استجاب سيدنا الاستاذ لذلك آخذاً بالسفر من مشهد المقدسة الى قم ايام الخميس وقد تحصل من ذلك ثمانية محاضرات بما فيها من مناقشات حول السنخية والاتحاد والعينية بين الذات الالهية المقدسة وما سواها من المخلوقات وها نحن نقدم هذه المحاضرات لاهل العلم والتحقيق آملين أن يستفيد منها المحققون الكرام ونسأله تعالى أن يثبت اقدامنا لنشر معارف أهل البيت على.

#### المحاضرة الاولى:

# بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وخير الصلاة والسلام على خير خلقه حبيب اله العالم أبي القاسم محمّد وعلى آله الاطهار واللعن الدائم على اعدائهم اعداء الله من الآن الى يوم لقاء الله.

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ﴿بسم الله الرحمن الرحيم \* قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ \* ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ \* لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ \* وَلَمْ يَكُن لَهُ كُفُوآ ٱحَدّ \*

قال الامام موسى بن جعفر صلوات الله وسلامه عليه:

«يا هشام ما بعث الله انبيائه ورسله الى عباده الآ ليعقلوا عن الله، فاحسنهم استجابة، احسنهم معرفة واعلمهم بأمر الله، احسنهم عقلاً واكملهم امراً، ارفعهم درجة في الدنيا والآخرة»(١)

. انّ مع المقرر طرحه ان شاء الله تعالى للاخوة والاعزاء هو ثلاثة محاور:

١ \_موضوع البحث

٢ ـ طريقة البحث

# ٣ ـ المسائل التي تكون مورداً للبحث

# موضوع البحث

موضوع بحثنا هو الاعتقادات التي تكون مورداً للابتلاء. كلنا يعلم ان العقائد والمسائل العقائدية لها أهميّة البالغة وهي وغيرها من مختلف المسائل مطروحة للبحث و شه الحمد و في الحوزات العلمية، لكنها لا بالمستوى المطلوب من جهة كثرة الشبهات والمذاهب المتعددة ولذا كان من اللازم أن تطرح المسائل العقائدية بكامل الدقة والتحقيق و كما هو الحال في المسائل الفقهية و بما يتناسب مع ظروف زماننا الحاضر.

ان الاهتمام بالمسائل والمباحث العقائدية لا يحتاج الى اثبات واستدلال. فالامر كاملاً بمثابة من الوضوح فانها مما يحكم بها العقل بعد كونها من المسائل الاساسية لحياة البشر، وقد اهتم بها الدين اهتماماً بالغا كما جاء ذلك في الآيات الشريفة واحاديث النبي على والائمة الطاهرين المين المناهدة واحاديث النبي المناهدة الطاهرين المناهدة المناهدين المناهدة المناهدين الم

لقد أكد القرآن الكريم على مسألة الهداية كثيراً ولا يخفى ان من أهم المسائل التي ترتبط بالهداية هي المسائل العقائدية وتفوق أهميتها باقي المسائل الأخرى ولأهميتها البالغة جاءت التأكيدات الدينية حولها بصور مختلفة.

ونكتفي بذكر حديث حول هذا الموضوع وقد نُقِلَ هذا الحديث في كتب الحديث وفي بعض النصاب حتى الحديث وفي بعض النصاب حتى ابان فضيحته فدخل إلى عليّ بن محمّد ﷺ وفي صدر مجلسه دست عظيم منصوب وهو قاعد خارج الدست وأقبل عليه فاشتد ذلك على اولئك

الاشراف.... امّا الهاشميون فقال له شيخهم: يابن رسول الله! هذا تؤثر عامياً على سادات بني هاشم من الطالبيين والهاشميين؟ فقال ﷺ: «أترضون بكتاب الله حكماً؟» قالوا بلى. قال ﷺ: أليس الله يقول: ﴿يَرْفَعِ اللّهُ اللّهِ اللّهُ اللّهِ اللّهُ أَن يرفع على المؤمن الآ أن يرفع على المؤمن غير العالم كما لم يرض للمؤمن الآ أن يرفع على من ليس بمؤمن. أخبروني عنه قال: ﴿يَرْفَعِ اللّهُ اللّهِ اللّهِ اللّهِ السبكُمْ وَاللّهِ إِينَ أُو تُسوا الْمِعْلَمَ وَرَجَاتٍ ﴾ أو قال: يرفع الذين اوتوا شرف النسب درجات؟

أو ليس قال الله: ﴿هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَـعْلَمُونَ﴾<sup>(٣)</sup> فكيف تنكرون رفعي لهذا لما رفعه الله؟ انّ كسرهذا (لفلان) الناصب بحجج الله التى علمه اياها لافضل له من كلّ شرف فى النسب<sup>(٣)</sup>

وقد كان هذا الشباب قد حاجج الناصبي في اثبات الولاية والاسامة واحقاق الحق، وعلى هذا فمن اللازم أن تبحث المسائل العقائدية بالدقة والعمق كما تبحث المسائل الفقهية اصطلاحاً بالدقة والعمق حتى يستفيد الكل والمجتمع من هذه الحقائق القيمة ولاجل تهيئة الأجوبة لمختلف الأسئلة والشبهات، كما من المناسب جداً أن تصنف المسائل العقائدية الى أقسام متعددة ويتم دراستها وبشكل خاص بحيث تختص كل مجموعة بدراسة قسم من هذه الأقسام ولا شك ان الكل قد سمع هذا الحديث من الإمام الصادق على

١ - المجادلة / ١ ١.

۲ - الزمر / ۹.

٣ - الاحتجاج، ٥٠٠/٢، بحارالانوار، ١٢/٣ و ١٣، نورالثقلين، ٤٨٠/٤.

المنقول في رجال الكشي وهو انّه: ورد رجل من أهل الشام فاستأذن له فلما دخل سلم فأمره ابوعبدالله على بالجلوس ثم قال له ما حاجتك أيّها الرجل؟ قال في ماذا؟ قال في القرآن وقبطعه واسكانه وخفضه ونبصبه ورفيعه فيقال ابوعبدالله ﷺ: يا حمران دونك الرجل فقال الرجل انما اريدك لا حمران فقال ابوعبدالله ﷺ: ان غلبت حمران فقد غلبتني... فقال الشامي أريد يا اباعبدالله اناظرك في العربية فالتفت ابوعبدالله على فقال يا ابان بن تغلب ناظره... قال اريد أن اناظرك في الفقه، فقال ابوعبدالله على: يا زراره ناظره... قال أريد أن اناظرك في الكلام. فقال الله يا مؤمن الطاق ناظره.... فقال أريد أن اناظرك في الاستطاعة فقال للطيار كلمه فيها... قال أريد أن اكلمك في التوحيد فقال لهشام بن سالم كلمه ... فقال أريد أن اكلمك في الامامة فقال لهشام بن الحكم كلمه. فقال الشامي: كأنَّك أردت أن تخبرني انَّ في شيعتك مثل هؤلاء الرجال. قال ﷺ: هو ذلك(١).

ولذا فمن المناسب أن يهتم بالمسائل العقائدية فقد اصحبت الدنيا اليوم كمدينة واحدة وهنا لك اسئلة وشبهات كثيرة لابد من الاجابة عليها من قبل الحوزات العلمية.

وأقول ثانياً انّه من اللازم جداً الاهتمام الكثير بالمسائل العقائدية وفي مختلف الموضوعات ولابد من دراسة كلّ قسم منها بشكل خاص ومعمق وان

١ - اختيار معرفة الرجال، كشي، هشام بن الحكم، بحار الانوار، ١١/٢٣.

١٠ / العقائد الأولىٰ

كان \_ والحمد لله \_ هذا موجوداً الآانه لابد من تقويته اكثر من ذلك كماً وكيفاً.
وأمّا اسلوب البحث فنحن نعتقد ان الطريق الصحيح لمعرفة الحقائق \_
المعارف والمسائل التي أشرنا اليها \_ هو الاسلوب القائم على اساس التعقل
والتحرك الذي يكون مبدؤه العقل(١).

ففي أي قضية لو كان هنالك دليل آخر فالدليل هنا هو العقل فانه منالبديهي ان ما هو حجة وسند عند الكل هو العقل وعليه فلا يمكن التنصل عن مسألة التعقل وكل ما يكون سنداً ودليلاً لابد وان يكون هو التعقل بعد كون المدرّك مما يمكن أن يصل اليه العقل وحينئذ فبالتعقل تفهم مختلف المسائل وبهذا التعقل نصل الى الوحي وعليه فبعد ملاحظة محدودية العقل والتي هي مورد قبول جميع العقلاء كما وان العقل يعترف بمحدودية نفسه وبملاحظة سعة الوحي التي لا تقبل القياس لقدرتنا العقلية والتي لها علاقة بعلم الله جل وعلا، الذي احاط بكل شيء ولا يتناهى، فالنتيجة هي: ان العقل يحكم بطريقة الاستفادة والاستمداد من الوحي.

كما ولا شك بالبداهة انّ الوحي لا منافاة له مع العقل بـتاتاً بـل انّ الاستمداد والاستفادة من الوحي هي بمثابة التـعلم مـن ذي عـلم ومـع ذلك فمكانة العقل لا تزال محفوظة كاملاً وليس الأمر حينما يصل العقل الى الوحي

١ - ما هي حقيقة العقل؟ هناك مباحث مفصلة تختص حول ذلك الأ أن الكل يشتركون في أمر واحد من العقل والكل يفهمون المقصود من العقل. العقل هو الذي يميز لنا الصحيح من السقيم والذي به يتم الاعتقاد بالمسائل وهو الذي يكون بيننا وبين كل الامور سنداً وحجة ومستنداً.

٢ - والمفروض بجمعنا الحاضر اننا قد وصلنا الى الوحي.

أن يعرض عن العقل ويقتصر على الوحي ويلقي العقل الى جانب آخر بل نقول ان يعرض عن العقل والوحي لا يوجد بينهما اي ممانعة ولا تضاد بـل مـا نـقوله هـو: محدودية العقل وسعة الوحي ولو توهم الذهن في بعض الامور من حـصول التناقض بين العقل والوحي ـكما قد يتوهم من بعض الموارد مما جـاء بـها الوحي ـفقد ابدى الوحي قبل كل احد واحسن من الكل المعنى المعقول لتلك الموارد ولذا فلا تناقض في البين.

والحاصل انه لابد من اعطاء الوحي مكانته وقيمته وان لا يعتمد الانسان على افكاره التي نعلم محدوديتها وقابليتها لكثرة الاخطاء فيُقدَّمها على الوحي ولا يستفيد منه بل لابد وان يكون كلّ اهتمامنا هو الاستفادة من الوحي هو والتعقل فيه ونؤكد مرة أخرىٰ انّه ليس مقصودنا من الوصول الى الوحي هو الاعراض عن العقل و تركه وقبول الوحي فقط بل نقول: انه لا تناقض و لا تضاد بين الوحي والعقل وانه اذا استفدنا من خلال عقلنا من الوحي فقد تعلمنا من ذي علم وفي المطالب الخارجة عن دائرة التعقل، فالعقل يحكم بأن نقبل الوحي الذي هو أمر قطعي فان العقل وان لم يدرك ذلك الامر الا ان ذلك الأمر الدي به الوحي لا يتناقض مع العقل بل العقل يحكم بقبوله.

## طريقة البحث

من الواضح انه لوكان هناك سند معتبر ودلالة واضحة فاللازم هو القبول ولو لم يكن للعقل طريق الى معرفة ذلك ونحن نـؤكد الاستفادة مـن الادلة الوحيانية مهما أمكن لا ان الانسان يأخذ المطالب من مكان آخر بعيداً عـن الوحي وتتلوّن شخصيته بما اكتسب شم بـعدها يأتـي الى الأدلة الوحيانية وحينذاك لو لم تكن المطالب مطابقة للوحي فسوف يـقوم بـعملية تأويـلها وتوجيهها خصوصاً مـع مـلاحظة وجـود الافكار المختلفة تـحت عـنوان العرفان () وعنوان الفلسفة وعنوان الحكمة المتعالية والتـي يـناقض بـعضها البعض الآخر وما فيها من اختلافات حادة وهذا دليل علىٰ عدم سلامة ومؤمنية هذه الطرق والمسالك.

وحول اختلاف هذه المسالك وعدم انسجام كثرة من مطالبها مع الوحي يكفينا كلام السيّد الطباطبائي في تفسير الميزان وبيانه الواضح والذي يشتمل على كامل الظرافة حيث قال بعد بيان بعض المطالب:

«وبالجملة فهذه طرق ثلاثة في البحث عن الحقائق والكشف عنها: الظواهر الدينية وطريق البحث العقلي وطريق تصفية النفس، أخذ بكل منها طائفة من المسلمين على ما بين الطوائف الثلاثة من التنازع والتدافع وجمعهم في ذلك كزوايا المثلث كلما زدت في مقدار واحدة منها نقصت من الآخريَن

١ - لا كلام لنا في اصل حقيقة العرفان الصحيح وقيمته ومكانته.

وبالعكس وكان الكلام في التفسير يختلف اختلافاً فاحشاً بحسب اختلاف مشرب المفسرين بمعنى ان النظر العلمي في غالب الأمركان يحمل على القرآن من غير عكس الآما شذ وقد عرفت ان الكتاب يصدق من كل من الطرق ما هو حق وحاشا أن يكون هناك باطن حق ولا يوافقه ظاهره وحاشا أن يكون هناك باطن حق ولا يوافقه ظاهره وحاشا أن يكون هناك حق من ظاهر أو باطن والبرهان الحق يدفعه ويناقضه ولذلك رام جمع من العلماء بما عندهم من بضاعة العلم على اختلاف مشاربهم أن يوفقوا بين الظواهر الدينية والعرفان كابن عربي وعبدالرزاق الكاشاني وابس فهد والشهيد الثاني والفيض القاساني.

وآخرون أن يوافقوا بين الفلسفة والعرفان كأبي نصر الفارابي والشميخ السهروردي صاحب الاشراق والشيخ صائن الدين محمد تركه وآخـرون أن يوفقوا بين الظواهر الدينية والفلسفة كالقاضى سعيد وغيره.

وآخرون أن يموافقوا بين الجميع كابن سينا في تفاسيره وكتبه وصدرالمتألهين الشيرازي في كتبه ورسائله وعدة ممن تأخر عنه، ومع ذلك كله فالاختلاف العريق على حاله لا تزيد كثرة المساعي في قطع اصله الآشدة في التعريق ولا في اخماد ناره الآاشتعالاً (() وفي نهاية الكلام قال: الفيت كلّ تميمة لا تنفع (() وأنت لا تدري أهل كل فن من هذه الفنون الآترمي غيره

١ - تفسير الميزان، ذيل آيات ١٥ ـ ١٩، المائدة/ بحث تاريخي، ٣٠٥/٥.

٢ - قصة هذه العبارة معروفة وهي ال معاوية مرض فأمر أن يؤتى له بالادوية الخاصة ولبس الالبسة
 الفاخرة وجلس مستنداً على متكا وقال «وتجلدي للشامتين اربهم ـ اني لريب الدهر لا اتضعضع» جواباً لمن
 قال له: «واذا العنية انشبت اظفارها ـ الفيت كل تعيمة لا تنفع» تاريخ الطبرى، حوادث سنة ٦٠. ١٠٤١٤.

بجهالة أو زندقة أو سفاهة رأي والعامة تتبرىٰ منهم جميعاً.» (١)

ولذا فالاعتماد على كلمات هؤلاء الشخصيات والاعتقاد بصحة كلّ ما قالوه هو نوع من التحجر وخطر جداً وذلك لأنّ كلام المعصوم حينما يكون قطعياً سنداً ودلالة صحيح لا خطأ فيه لا غيره. وقد ذكّرنا الإمام الصادق للله بكلام هام جداً حيث قال لله: «اياك أن تنصب رجلاً دون الحجة فتصدقه في كلّ ما قال (") فحجية قول المعصوم بالادلة القطعية العقلية ثابت وأمّا غيره ايّاً كان فكلامه غير حجة (") ولابد للانسان وبدليل التعقل أن يستفيد من الوحي حيث ثبت عقلاً ان الوحي مصدر ومنبع وسيع ومن جانب الكمية والكيفية فبلا نظير.

وعلىٰ هذا الاساس فطريقتنا هي التعقل القائم على الاستفادة من الوحي ومقارنته \_ وهو لا يناقض العقل \_ مع افكار الاخرين فاذا كان كلام الآخرين موافقاً للوحي فنعم الوفاق، والآفلاب من تمحيص كلامهم وكيف قالوابذلك الكلام المخالف للوحي فكثير من هؤلاء ان لم يكونوا اكثر منا ارتباطاً بالادلة الوحيانية فليس اقل منا ارتباطاً، لكن ما الذي حداهم لان يتفوهوا بمخالفة الوحي؟

زبدة البيان ص ٤٠٤.

١ – تفسير الميزان، ٣٠٦/٥.

٢ - الاصول من الكافي، كتاب الايمان والكفر، باب طلب الرئاسة، ح ٥، ٢٩٨/٢، بمحاوالاندوار،
 ١٥٠/٧٠، طبع بيروت.

٣ - طبعاً الشخصيات الكبيرة لها مكانها واحترامها وزحماتها محفوظة الأانه في نفس الوقت الحق احق أن
 يتبع والتحجر في المسائل العلمية خطر جداً ويجر الى الركود والتوقف.

هذا والذي يلزم التنبيه عليه ان المطالب الواصلة الينا عن طريق الوحي في الامور العقائدية لها حالة واحدة ولا اختلاف ولا تناقض فيها فمثلاً نجد بعض كلمات الامام الرضا الله وكأنها أخذت من كلمات أميرالمؤمنين في وفي خطبة له في نجد بعض العبارات فيها نفس العبارات الواردة في خطبة أميرالمؤمنين في نعم من الممكن أن يكون المستفاد من الوحي بعد التحقيق في السند والدلالة ورعاية الضوابط متفاوتاً في الفهم منها من شخص الى آخر ولا اشكال في وجود الاختلاف مع رعاية الضوابط ونحن لا ندعي انه لابد وأن يكون فهم الكل للادلة واحداً لكنا نعتقد انه لو كان التحقيق بالطريقة التي قلنا، فسوف تقترب النظرات وسوف يحصل الاتفاق في المسائل الهامة وهذه هي طريقتنا.

وللفيض الكاشاني عبارة رائعة حول الاستفادة من الوحي التي اكد فيها على هذه الجهة التي بيناها حيث يقول في تفسير الآية الشريفة من سورة عبس المباركة ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ ﴿(١) التي ورد في تفسيرها ما في الكافي عن الباقر على انه قيل له في سورة عبس المباركة ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ ﴿ مَا لَمُعَامِهِ ﴾ المعامد؟ قال: «علمه الذي يأخذ عمن يأخذه» (٢) فقد بين الامام الباقر على المعامة الذي يأخذ عمن يأخذه» (٢) فقد بين الامام الباقر على المام مصداق الآية الشريفة وتأويلها ويقول الفيض الكاشاني بعد نقله لتلك الرواية «أقول: وذلك لان الطعام يشمل طعام البدن وطعام الروح جمعاً فكما انه مأمور بأن ينظر الى جميعاً، كما أنّ الانسان يشمل البدن والروح معاً فكما انه مأمور بأن ينظر الى

۱ - عبس /۲٤.

٢ - الاصول من الكافي، كتاب فضل العلم، النوادر.

١٤ / العقائد المحاضرة الاولىٰ

غذائه الجسماني ليعلم انه نزل من السماء من عندالله سبحانه بأن صب الماء صباً إلى آخر الآيات فكذلك مأمور بأن ينظر إلى غذائه الروحاني الذي هو العلم ليعلم انّه نزل من السماء من عندالله عزّ وجلّ بأن صب امطار الوحى الى ارض النبوة وشجرة الرسالة وينبوع الحكمة فأخرج منها حبوب الحقائق وفواكه المعارف ليتغذى بها أرواح القابلين للتربية فقوله ﷺ: «عــلمه الذي يأخذه عمن يأخذه» أي ينبغي له أن يأخذ علمه من أهل بيت النبوة الذين هم مهابط الوحى وينابيع الحكمة الآخذون علومهم من الله سبحانه حتى يصلح لان يصير غذاء لروحه دون غيرهم ممن لا رابطة بينه وبــين الله مــن حــيث الوحى والالهام فان علومهم اما حفظ اقاويل رجال ليس في اقوالهم حجة واما آلة جدال لا مدخل لها في المحجة وليس شيء منها من الله عزّ وجلّ بل من الشيطان فلا يصلح غذاءاً للروح والايمان ولماكان تنفسير الآيــة ظــاهراً لم يتعرض له وانما تعرض لتأويلها بل التحقيق ان كلا المعنيين مراد من اللـفظ باطلاق واحد» (١١).

والحاصل انّ كلّ من يعتقد بالوحي فهذا كلامه والكل يـذعنون بـلزوم الاستفادة من الوحي كما وانّ الكل يقبلون كلام رسول الله ﷺ حيث قال: «انّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي» (٢٠).

١ - تفسير الصافى، ذيل الآية المذكورة، ٢٨٧/٥.

 <sup>-</sup> وهذا ما يحكم به العقل وحينما يصل العقل الى الوحي تتم الاستفادة من الوحي وهذا هو عمل العقل
 ونقل الكلمات الآخرين من باب لطائف الكلام والأفاللازم هو أن يفهم الانسان المطالب والمهم هو أن يقف
 على تلك المطالب بنفسه كما وانه لا تقليد في هذه المطالب ولابد فيها من التحقيق.

وعلينا أن نلاحظ هل عمل بهذا الكلام من الرسول على عملاً؟ فأين عمل به وأين ترك؟ والحال انّ الكل يقبلونه فالكثير لم يعتنِ بالوحي وهناك مسن توجه نحو الوحي الآ انه أخذ بتأويله وتوجيهه واللازم في هذه المباحث هو الوصول إلى هذه المرحلة وان نثبت ما ادعيناه (١).

المسائل المبحوث عنها

وأمّا المسائل المبحوث عنها من مسائل التوحيد فهي كالتالي:

 ١ ـ النسبة بين الخالق والمخلوق وهل هي بالتباين أو بالتسانخ أو بنحو العينية والاتحاد؟

١ - هناك شواهد كثيرة (في زماننا ومن تقدم علينا) ان بعض الانسخاص يصلون بفكرهم إلى بعض المطالب بعيداً عن الوحي ويحاولون تطبيق افكارهم على ما جاء به الوحي فعلى سبيل المثال قبل ثلاثين سنة حدوداً طرحت في بحثي الآيات من آخر سورة الفرقان ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْفَنِ ٱلْذِينَ يَشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ سنة حدوداً طرحت في بحثي الآيات من آخر سورة الفرقان ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْفَنِ ٱلْذِينَ يَشُونُ وَعَلَيْهُمُ أَوْقِهَاماً.....﴾ وبعد انتهاء البحث جائني شاب وقال لي: لم نسمع في خطابكم وكلامكم ما لا ربط له أو ما فيه الاشتباء، اما في هذه الليلة فقد كان كلامكم بعيداً عن الصواب جداً حيث فسرت الآية ﴿وَالَّذِينَ يَبِيثُونَ لِرَبِّهِمْ شُجُداً وَقِيَاماً﴾ وقلت ان هؤلاء كلامكم بعيداً عن الصواب جداً حيث فسرت الآية ﴿وَالَّذِينَ يَبِيثُونَ لِرَبِّهِمْ شُجُداً وَقِياماً﴾ وقلت ان هؤلاء يستغيدون من الليل فيصلون ويركعون ويسجدون...وقد صغرت الآية واضعفت ما فيه من مطالب همامة، قلت له وما هو معنى الآية؟ فقال عبادالله يستقرون في الليل في حصون القتال ثم ينهضون للقتال ويطريقة حرب العصابات قلت له: ان كلامك في مكانه المناسب له الف دليل ودليل، لكن ليس هذا معنى الآية الشريفة من توضيح الآية حتى يتضح ذلك معناها، ومثال آخر من كلام المتقدمين نجد ابن عربي يفسر الآية الشريفة ﴿لَقَدْ كُفُرِينَ قَالُوا إِنْ الله هُو المسبح لانهم حصروا لله في العسيح – ممد الهمم في شرح فصوص الحكم ٢٥٧.
لاه في العسيح – ممد الأفكار هو تأويل الآية بهذا الشكل.

١٨ / العقائد الاولىٰ

وحول كلّ واحدة من هذه الأمور فسوف ينقع البحث بشكل معمق وبكامل الدقة لابد من البحث وعلى أي واحد منها يندل الدليل العنقلي والنقلي؟ وقد بينا طريقة البحث وهي التعقل في الادلة الوحيانية واذا ماكانت منافية للعقل فسوف نحققها وننظر هل انّ الادلة العقلية قائمة على صحتها أم لا؟ سوف نحققها عقلاً ونبيّن الادلة النقلية الدالة على التباين بين الذات الالهية المقدسة وسائر المخلوقات ولا نكتفي بالادلة النقلية حولها وكذلك سوف نحقق ما اذا قام الدليل النقلي على السنخية أو العينية بين الذات المقدسة الالهية وبين سائر المخلوقات.

٢ \_ بحث العلية وكون الذات الالهية المقدسة علة تامة وهل هذا المعنى صحيح أو ان الله جل وعلا فاعل موجد؟

٣ ـ مسألة الفناء في الله جلّ وعلا.

٤ \_ التجلي

العلم والارادة وهذه المسائل لابد من بحثها في بحث التوحيد وأن
 شاء الله تعالى نبحثها مفصلاً ومن كل الجوانب والابعاد.

واذا ما حصل لنا مجال فسوف نبحث هذه المسائل: القدم والحدوث، الجبر والاختيار، وفاعلية الذات الالهية المقدسة وكذلك نبجث عن مسألة المعاد مع مجموعة من مطالب يوم القيامة \_ الحشر، الجنة، النار، الصراط، تطاير الكتب، الميزان، العذاب و... \_ ومقدمة للدخول في البحث نوضح بعض الجمل والعبائر وسوف يأتى تفصيلها في المباحث الآتية.

قال الله تبارك و تعالىٰ:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾''، ﴿شَبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾''، هناك أكثر من سبعين رواية حول مايستفاد من هذه الآية.

فعن أميرالمؤمنين عليّ ﷺ: «الذي بان عن الخلق فلا شيء كمثله، ". وعن الرضا ﷺ: «ومباينته ايّاهم مفارقته انيّتهم، (٤٠).

ولاميرالمؤمنين ولل خطبة عجيبة في مسجد الكوفة ننقل منها جملة واحدة: «مباين لجميع ما أحدث في الصفات» (٥) يعني ان حقيقة الذات الالهية المقدسة مباينة للخلائق ولا يتوهم ان الله جلّ وعلا مباين للمخلوقات في الصفات لا في الذات وذلك فان الله جلّ وعلا حينما يكون مبايناً للاشياء في كل الصفات فمعناه ان ذاته جل وعلا مباينة للاشياء وبهذا المعنى ايضاً وقع التصريح حيث قال أميرالمؤمنين اللهذا: «لانه خلاف خلقه فلا شبه له من المخلوقين» (١٠).

وهنا لك روايات من الممكن أن يدعي البعض دلالتها عـلى السـنخية ومن الممكن أن يدعي دلالة بعض الروايات الآخر على العينية ولذا فـنحن سوف نبحث كلّ الروايات من جميع الجهات ان شاء الله تعالىٰ.

١ - الشعراء / ١١.

۲ - الزمر /۱۷.

٣ - توحيد الصدوق، باب ٢. باب التوحيد ونفي التشبيه، ٣٤/١.

٤ - مسند الامام الرضا علي ١١/١.

٥ - عيون اخبار الرضا عليه ، ١١١/٢، بحارالانوار، ٢٢٢/٤.

٦ - توحيد الصدوق، باب ٢، باب التوحيد ونفى التشبيه، ٥٢/١.

# اسنلة وأجوبة

#### السؤال الاوّل:

لقد تفضلتم من خلال كلامكم انّ العقل محدود ومن الممكن انـــه فـــي بعض المسائل لا يكون موصلاً الى الحقيقة وقلتم ايضاً ان لا تضاد ولا تناقض بين العقل والوحي فبالنسبة للمسائل التي لا يصل اليها العقل ما هـــو الدليـــل علىٰ عدم منافاة العقل مع الوحى؟

الجواب: انه من الواضح انّ العقل لا يدرك بعض المسائل مثل مسائل المعاد (١) وحينما يدرك العقل انّ الوحي من قبل الله جلّ وعلا وبعد ملاحظة ان العقل كاشف في الحقيقة وانّه يدرك الواقع فلا يمكن أن يكون هنا لك تضاد وتناقض بين الوحي والعقل، فالعقل حجة الله وكذلك الوحي حجة الله ولذا

.

١ - من أحسن الامثلة الدالة على عدم ادراك العقل لبعض المسائل هو مثال المعاد ولملا صدرا كلام رائع حيث يقول: لو اردت الاطلاع على المعاد بعقلك فستكون كالذي يريد ان يعلم الاصوات بعينه ويطلع على الالوان والاشكال باذنه ومع ذلك فانه في تفسيره لسورة (يس) فقد استدل بالعقل في هذه الموارد التي لا يدركها العقل. وهذه عين العبارة: «واياك أن تستشرف الاطلاع عليها من غير جهة الخبر والايمان بالغيب بأن تريد أن تعلمها بعقلك المزخرف ودليلك المريف فتكون كالأكمه الذي يريد أن يعلم الالوان بذوقه أو شمة أو سمعه أو لمسه وهذا عين الجحود والانكار لوجود الالوان فكذلك الطمع في ادراك احوال الأخرة بعلم الاستدلال وصنعة الكلام عين الجحود والانكار لها فمن أراد أن يعرف القيامة بفطائه المعروفة وعقله المشهور فقد جحدها وهو لا يشعره.

فليس من المعقول أن يحصل التنافي والتعارض بينهما وعلى هذا فمن الواضح انه لا يمكن التعارض بينهما. نعم، كما اوضحنا ان هنالك بعض الظواهر الواردة عن طريق الوحي تتنافئ مع القواعد العقلية لكن الوحي قبل كل أحد قد بين المراد منها أحسن من الكل مثلاً ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوجِي ﴾(١) معناها الظاهري هو ان لله جلّ وعلا روحاً وانه قد انفصل شيء منها و... وهذه المعاني مخالفة للقطعيات ولذا نجد الوحي يفسر هذه الآية ويقول ان اضافة الروح إلى الله جلّ وعلا اضافة تشريفية (٢) ـ لا حقيقية ـ ومن جانب آخر انه يقع التنافي والتعارض فيما إذا كان للعقل حكم، امّا لوكان للوحي كلام في أمر وليس للعقل حكم في ذلك الأمر فلا يمكن أن يقال ان هنالك تنافياً وتعارضاً بينهما.

# السؤال الثّاني:

ان معرفة القرآن الكريم والروايات على درجات. فهنالك مراتب للمعرفة وهنالك ظواهر وبواطن وحول مقياس التنافي بين الأحكام العقلية وظواهر الآيات والروايات كيف يتم تشخيص هذه الأدلة أنّها في عرض واحد، مثلاً من الممكن أن يذكر مورد في بعض الروايات في جواب سائل عادي لم يتعمق في طرح سؤاله وفي مقابل ذلك مطلب عقلي يكشف لنا حقيقة المطلب فوق مستوى ذلك الجواب، فمن الطبيعي انّهما ليسا في مستوى واحد حتى يتم مقايسة أحدهما للآخر.

الجواب: نقول أنه لا شك في تفاوت الاشخاص في الاستعداد وادراك

١ - الحجر/٢٩.

٢ - توحيد الصدوق، باب ٢٧ معني قوله عزّوجلَ ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي ﴾ ص ١٦.٦.

٢٢ / العقائد الاوليٰ

المطالب العلمية وانّهم ليسوا بمستوى واحد فالبعض في مستوى معين يعبر عامة الناس وهنالك من يمتاز بمستوى عقلي فائق وصع ملاحظة هذا التفاوت في المستوى والادراك فأي مانع من كون الآية أو الحديث تتكلم مع الاشخاص الذين بهذا المستوى السافل بنوع معين وتتكلم مع من هو بمستوى أعلىٰ بشكل آخر؟

ومن الممكن ان اولئك الذين هم بمستوى سافل لأنهم لا يدركون الكلام مع من هو بمستوى أعلى ان يقولوا ان ذلك الكلام مخالف للعقل. فمن المسلمات ان ادراك الاشخاص متفاوت وقد خاطب الوحي في كثير من الأحيان الاشخاص بمقدار فهمهم وادراكهم مثلاً يسأل شخص عن امكان ادخال الدنيا على كبرها في البيضة على صغرها بلا أن تصغر الدنيا ولا أن تكبر البيضة وقد أجابه الإمام على فوراً بأن مشاهدتك بعينك إلى الدنيا والسماء، فما أعظم هذه القدرة حيث أن بؤبؤ عينك بمقدار حبة عدس إلا انك تشاهد فيه الجبال والغابات والسماء.

وفي مكان آخر أجاب الإمام على عن هذا السؤال بأنّه هنالك قدرة أعظم من تصغير الدنيا وتكبيرها البيضة وادخال الدنيا في البيضة، وأجاب اميرالمؤمنين على في مكان آخر «انّه لا يكون» ومن الواضح ان الائمة على يجيبون بأجوبة مختلفة ولذا فلا مانع من القول بأن الآيات والروايات تطرح أجوبة متعددة باعتبار اختلاف مراتب المطلب العلمي ولذا لا يدرك المطالب العالية من يفكر بمستوى نازل وسافل وحول هذا السؤال نقول اولاً: انّه لا تعارض ولا تنافى فيما بين الظاهر والباطن واختلاف درجات معرفة المطلب

العلمي \_ في الموارد التي لم يصرح بها عدم ارادة الظاهر منها \_ والمطالب وإن كانت تطرح بمستويات مختلفة لأجل تفاوت الاستعدادات والقابليات العلمية لكن حيث لا يمكن في الواقع وقوع المتناقضين والمتضادين ولذا فلا يصدر من الوحى كلام متناقض ابداً.

#### السؤال الثالث:

نعم لا تنافي في متن الواقع، امّا الكلام حول طريقتكم فسي التحقيق؟ فالعارف كلامه مغاير ظاهراً للمعنى الأوّليّ للآية.

الجواب: المعنى الأوّليّ للآية لا يتنافىٰ مع المعنى بمستواه العالي للآية ولذا في التعقل يستفاد أيضاً من المطالب العالية ويذعن العقل للتفاوت مع اثباته لعدم التنافى ايضاً.

والحاصل انه لوكان المستفاد عند شخص يتنافئ مع الآية، فلا يمكن أن يكون صحيحاً، والتفاوت في المعنى وإن كان صحيحاً لكنه ليس تناقضاً وتنافياً. هذا ومن المعلوم انه لا يحق لاحد تفسير بواطن الوحي برأيه فان التفسير بالباطن له شرطان:

١ ـ البواطن ترتبط بالله جلّ وعلا وقوله فيها هو السند.

٢ ـ البواطن لا تتنافئ مع الأصول التي جاء بها الوحي ومتونه.

### السؤال الرابع:

من لديه اشكال وشبهة في اصل التوحيد هذا الشخص سموف يسدرك حقانية الوحي.

٢٢ / العقائد المحاضرة الاولىٰ

الجواب: نعم لا يدرك حقانية الوحي وقد قلنا سابقاً انه هنالك مسئلتان لا ربط لهما بالوحى:

١ ـ اصل اثبات الله جلّ وعلا.

٢ ـ ونبوة النبيّ.

السؤال الخامس:

لو كانت هاتان المسئلتان هما في رأس المسائل ممّا يستقل العقل بهما فالعقل يستقل قطعاً في ادراك المسائل التي هي من توابعهما.

الجواب: لو دققتم في كلامنا فنحن قلنا ان هذين الامرين لابد وأن يتم التحقيق عنهما عن طريق العقل الآانه يمكن أن تكون هنالك مسائل في التوحيد مما لا يدركها العقل وطبعاً ان للعقل في كلّ مسألة استدلالاً واضحاً وهو في مكانه محفوظ.

السؤال السادس:

إذن ليس من الضرورة تحكيم الوحى أوّلاً ثم العقل.

الجواب: لقد قلنا بالتعقل في الوحي يعني اعمال العقل فيما جاء به الوحي فان العقل في كل الموارد التي يدركها ويفهمها فالوحي يساعده قطعاً ويؤيده والا فالعقل كاف، والتعقل فيما جاء به الوحي في المسائل التي هي محل خلاف ولا كلام لنا في المسائل التي تتضح للعقل ويستقل في ادراكها.

#### السؤال السابع:

انّ وجود الله جل وعلا من البديهيات فلماذا لا تستفيدون من السلوب القرآن الكريم في اثبات الذات الالهية المقدسة؟ فــانّ الكــلام حــول اثــبات التوحيد انّما هو مع المسلمين فلماذا نلقي الوحي إلى جانب ونتمسك بالأدلة العقلية وحينئذ نقع في الخطاء والاشتباه؟

الجواب: هذا الاسلوب جيد إلاّ انّه يحدد من علمنا ففي بعض الاحيان نستفيد من الاستدلالات الوحيانية وذلك بعد قبولنا للوحي فانّ الله جلّ وعلا اعلم من عباده في التدليل على اثبات ذاته المقدسة اذاً لابد لنا من أن نتعلم كيفية الاستدلال في اثبات الذات المقدسة، نحن نقول: اننا بعد ان ادركنا بعقلنا حقانية الوحي فمن أحسن موارد التحقيق هو الرجوع الى الوحي حتى نتعلم الاستدلال من الله جلّ وعلا فانّ الاستفادة من القرآن الكريم لاجل تشبيت المطالب العلمية هي من أحسن الاساليب لذا بعنوان التعلم من ذي علم الاحسن هو الاستفادة من الوحي وتعليمها للآخرين ولا اشكال في المسائل التى لم يبينها الوحي.

السؤال الثامن:

لقد تفضلتم انّ المعيار في قبول الروايات هو صحة السند ووضوح الدلالة. أقول وعلىٰ هذا الحساب فانّ خبر الواحد حجة في الأمور العقائدية فإذا كان حجة فبأى دليل؟

الجواب:

الجملة التي بينتها كانت أعم من المقصود، فباعتبار السند يثبت الاستناد فكما زادت درجة الوثوق والاطمينان للانسان زادت نسبة الاستناد فلو كانت الأحاديث متواترة نقول هذا ممّا جاء به الوحي قطعاً ولو لم نقطع بالحديث نقول اسناد هذا الكلام إلى الوحى مظنون فلو لم نقطع بمطلب من المطالب لا

٢۶ / العقائد الاولىٰ

ننسبه إلى الوحي بل بنسبة ما انكشف لنا ننسب ذلك إلى الوحى.

### السؤال التاسع:

التحقيق حول تنافي الروايات مع الاستدلالات العقلية والفلسفية انـما يكون فيما اذاكانت الروايات قطعية.

الجواب:كلامنا حول هذا المورد هو: الاشكال والخدشة في الاستدلالات العقلية وحينئذ تبقىٰ الروايات علىٰ قوتها.

## السؤال العاشر:

لو أراد شخص خارجاً عن الدين ان يتحقق عن الدين بـواسـطة الادلة العقلية فحينتذ تكون مسألة المعاد محلولة حسب النظرة الفلسفية بـخلاف النظرة الظاهرية العادية فان المسألة غير قابلة للحل ويلزم منها التناسخ.

الجواب: الخارج عن الدين يعني الشخص الذي لا يعتقد بالدين يشكل على المعاد المذكور في القرآن الكريم ويقول انّه ليس عقلياً، هذا الكلام قد أوضحنا سابقاً اشكاله وقلنا انّه ليس عقلياً لا بمعنى انّه يتنافئ مع العقل بل بمعنى انّه لم يثبت لدى العقل فلو قال هذا الشخص انّ المعاد يتنافئ مع العقل فلايد من اثبات ذلك.

فنحن نعتقد بالمعاد بمعنى ان الله جلّ وعلا أخبر بذلك وهذا لا يتنافىٰ مع العقل، وبتعبير الخواجه نصيرالدين الطوسي \_ والضرورة قاضية بثبوت المعاد الجسماني من دين النبيّ ﷺ مع امكانه \_ فالضرورة من دين الاسلام تثبته ولا منافاة فيه للعقل فلو لم يكن منافياً للعقل كفت في ثبوته الأدلة النقلية.

#### السؤال الحادى عشر

مثلاً ملا صدرا ذكر المعاد الجسماني في حين ان ابن سينا لم يصل إليه.
الجواب: ابن سينا لم يصل إليه من باب انه لايريد تغيير النصوص الدينية
بخلاف ملاصدرا فقد غير نصوص الدين ونحن لا نريد تغيير النصوص الدينية
ولذا نقول هذا المقدار من عدم منافاة المعاد مع العقل فالادلة النقلية تكفي في
اثباته، ضمناً ان المعاد الجسماني الذي قال به ملاصدرا هو المعاد المثالي وقد
أوضحنا ذلك في محله.

السؤال الثانى عشر

ما هو معياركم للموارد التي لايدركها العقل فكثير بحثوا هـذه المسألة ويعتقدون انّ العقل يستطيع ادراك هذه المسألة فـلابد مـن أن يـتضح هـذا الموضوع وملا صدرا يقول انّ المعاد الجسماني محال عقلاً.

الجواب: انه لو استطاع أن يثبت المحالية من جهة عقلية ولم نستطع نحن من نقض استدلالاته فكلامه صحيح إلا ان استدلاله حيث كان منافياً للنصوص رددناه وكذلك رددنا استدلاله عقلاً وقد حققنا ذلك في بحث المعاد وسوف يأتى إن شاء الله.

#### المحاضرة الثانية:

المسألة التي يراد بحثها هي مسألة العلاقة بين الخالق والمخلوق فهل ان الله جلّ وعلا بالنسبة إلى الخلائق عين وجودها؟ أو هنالك تناسب وتناسخ بينهما؟ أو لا هذا ولا ذاك بل هنالك تباين بينهما؟

# تعريف السنخية والبينونة

وقبل الدخول في البحث لابد من تشخيص معنى السنخية والبينونة:

البينونة بين الله جل وعلا والكائنات هي بمعنى عدم الاشتراك
 الحقيقى بين الذات الالهية المقدسة وما سواها من المخلوقات.

٢ ـ السنخية: المقصود من السنخية والذي ينفى بالبينونة هو الاشتراك
 فى الحقيقة.

السنخ في اللغة بمعنى الاصل والاساس فحينما يقال هذا الشيء يسانخ ذلك الشيء يراد بذلك انهما يشتركان في اصل واحد واساس واحد.

# أيات نفي السنخية

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ (١)

﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ (٢)

﴿ وَقَالُوا آتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَداً سُبْحَانَهُ بَلْ لَهُ مَا فِي ٱلسَّمَاواتِ وَٱلْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ

١ - الشوري ١١/.

قَانِتُونَ ﴾ (١)

المستفاد من هذه الآيات هو نفي معنى السنخية وذلك لان معنى نفي المثيل لله جل وعلا هو نفي السنخية ايضاً لانه من أقوى موارد الاشتراك هو الاشتراك في الحقيقة فاذا اشترك شيء مع شيء في الحقيقة فقد تحقق ما هو الاشتراك في مثلتيهما، ومن البديهي انّه مع نفي المثلية على الاطلاق ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ تثبت البينونة لذا فان المستفاد من هذه الآية الشريفة هو نفي السنخية بمعنى الاشتراك في الحقيقة. وهكذا يستفاد هذا المعنى من بعض الآيات الآخر مثل قوله تعالى: ﴿شُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمًا يُشْرِكُونَ﴾ كما ان سورة التوحيد المباركة تدل علىٰ هذا المعنى كاملاً.

# روايات نفي السنخية

وفي هذه المسألة نجد أنّ المطابق للآيات والمؤكد لها هي الروايـات الكثيرة ودلالتها أوضح واصرح من الآيات المباركة وسوف نبين قسماً منها، وحول هذا الموضوع فالروايات في مختلف كتب الحديث<sup>(٢)</sup> كثيرة والتي ذكر قسماً منها الشيخ الصدوق في كتابه التوحيد وسوف نتكلم عن الاستدلال العقلي للسنخية فيما سيأتي والآن نحن بصدد بيان الروايات وكيفية الاستدلال بها.

١ - يقول اميرالمؤمنين ﷺ في وصف الذات الالهية المقدسة:

١ - البقرة /١١٦.

٢ - مثل توحيد الصدوق وكتاب الكافي وبحارالانوار وفي مختلف الادعية ومجامع الحديث.

«الذي بان من الخلق فلا شيء كمثله» (١)

وهذه الرواية تفسر وتبين لنا معنى الآية المباركة ﴿لَيْسَ كَوِمْلِهِ شَيْءٌ﴾ وتقرير الاستدلال واضح حيث صرح الامام ﷺ بالبينونة بين الخالق والمخلوق والمراد من البينونة هو نفي السنخية كاملاً يعني نفي الاشتراك في الحقيقة ولذا حينما يقال هنالك بينونة بين الخالق والمخلوق فمعناها هو نفي الاشتراك بينهما.

ح ويقول الامام الرضا ﷺ «خلق الله تعالىٰ الخلق حجاباً بينه وبينهم ومباينته ايّاهم مفارقته انيّتهم» (٢).

فنفس ايجاد الخلائق والموجودات هو الحجاب بين الله تعالى والمخلوقات لا انّه هنالك حائل بينه تعالى وبين مخلوقاته فنفس ايجاد الخلائق هو حجاب ويستفاد هذا المعنى من حديث آخر كما سيأتي توضيحه حيث انّ الله تعالى يباين الخلق تبايناً ذاتياً ولذا فنتيجة ايجاد الخلائق هو الحجاب وقد أشير في ذيل الحديث الى هذه الجهة بقوله ﷺ: «مباينته اياهم مفارقته انيتهم» فتباين الذات الالهية مع الخلائق بهذا المعنى وهو: «ان الحقيقة الذات الالهية المقدسة تباين وتفارق حقيقة الاشياء والموجودات ولا اشتراك سنهما اصلاً ".

٣ ـ يقول الامام الرضا ﷺ: «فكل ما في الخلق لا يوجد في خالقه و كلّ

١ - توحيد الصدوق، ٣٢/١.

٢ - توحيد الصدوق، ٣٢/٢ وقد ورد نقله في بعض الكتب الحديث ايضاً.

٣ - الانيّة: تعنى حقيقة الشيء.

ما يمكن فيه يمتنع من صانعه» (١) لوكان هنالك تسانخ واشتراك في الحـقيقة بين الخالق والمخلوق فلا معنى لهذه الرواية فالحديث واضح وصريح بأن لا تسانخ ولا اشتراك.

٤ \_ يقول أميرالمؤمنين ﷺ: «الذي لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان قدرة بان بها من الاشياء وبانت الاشياء منه»<sup>(٣)</sup> فالله جل وعلا لا من شيء كان موجوداً ولا من شيء خلق الخلائق فهو ﴿لَمْ يَلِدُ وَلَمْ يُولَدُ ﴾ وذلك لانه مباين للاشياء والاشياء مباينة له تعالىٰ<sup>(٣)</sup>.

٥ ـ ويستمر أميرالمؤمنين ﷺ في حديثه السابق ويقول: «حد الاشياء كلها عند خلقه اياها ابانة لها من شبهه وابانة له من شبهها» (٤٠). فيؤكد ﷺ في هذا الحديث على التباين بينه تعالىٰ وبين المخلوقات.

٦ ـ وفي موضع آخر يقول ﷺ: «لانه خلاف خلقه فبلا شبه له مين

١ - توحيد الصدوق، باب التوحيد و نفي التشبيه، ح ٢، ص ٤١ و بحار الانوار، ٢٨٥/٥٤.

٢ - توحيد الصدوق، باب التوحيد و نفى التشبيه، ح ٣، ص ٤٢. الاصول من الكافي، كتاب التوحيد. باب
 جوامع التوحيد، ح ١، ١٣٤/١.

٣ - القدرة هنا كنابة عن الذات الالهية المقدسة ولعل التعبير بالقدرة من جهة ان هذه الصفة توضح المقصود اكثر من باقي الصفات وهذا الحديث الشريف حصل فيه تحريف في نسخة ملاصدرا ففهه «فدرة» بدل «فدرة» وقد شرح ملاصدرا الفدرة بالقطعة وحاول بعباراته اثبات ذلك الأال الأمر ليس كذلك فليس هذه القطعة وذلك الجزء مبايناً للاشياء ولو جعلنا الفدرة بمعنى القطعة للزم التركيب في الذات الالهية وحيث لا تركيب في الذات العقدسة فالنتيجة هي أنه تعالى بان من الأشياء وبتعين هذا المعنى مع لفظ القدرة التي جاء في النسخ الاخرى.

٤ - توحيد الصدوق، ٤٢/٣.

٣٢ / العقائد الثانية

المخلوقين» (١٠) وهنا يصرح الله بنفي السنخية بينه تعالى وبسين المخلوقات ويثبت البينونة.

٧ \_ ويقول الامام الصادق الله:

«ومن شبه الله بخلقه فهو مشرك انّ الله تبارك وتعالى لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شىء وكل ما وقع فى الوهم فهو بخلافه.»<sup>(٢)</sup>

وهذا الحديث واضع في الدلالة علىٰ نفي السنخية.

٨ ـ وينقل الإمام الرضا ﷺ عن أميرالمؤمنين ﷺ انّه قال في ضمن خطبة: «الحمد لله الذي لا من شيء كان ولا من شيء كون ما كان مستشهد بحدوث الاشياء على ازليته وبما وسمها به من العجز على قدرته وبحا اضطرها اليه من الفناء على دوامه لم يخل منه مكان فيدرك بانيّته ولا له شبه مثال فيوصف بكيفية ولم يغب عن علمه شيء فيعلم بحيثية مبائن لجميع ما احدث فى الصفات وممتنع عن الادراك بما ابتدع من تصريف الذوات»(").

كلّ ما أوجده الله تعالى من الموجودات العالية السافلة والنورية و... فهو مباين في الصفات مع الله جلّ وعلا، فالله جلّ وعلا لا يبدرك من خلال الموجودات المتغيرة والحادثة والتي يتصرف بها نعم يعلم وجوده بذلك لكنه لا يدرك وقوله ﷺ: «في الصفات» لا بمعنى انّ ذاته تعالىٰ لا تباين الاشياء وذلك لانّ الصفات اذا كانت تباين المخلوقات فانّ منشأ هذا التباين هو الذات

١ - توحيد الصدوق، ٤٨/٣.

٢ - توحيد الصدوق، باب التوحيد ونفي التشبيه، ح ٣٦. ص ٨٨. و بحارالانوار، ح ٣٠. ٢٩٩/٣.
 ٣ - توحيد الصدوق، باب التوحيد ونفى التشبيه، ح ٢٦. ص ٨٦. و بحارالانوار، ح ٢٠ ٢٢١/٤ و ٢٢٢.

والصفات هذا كما اوضحه بعض الاعاظم بمعنىٰ في الصفة يعني انّ الله جـلّ وعلا يباين مخلوقاته في التوصيف والتعريف ولا اشتراك ولا تسانخ في البين والحاصل من الحديث هو نفى السنخية واثبات التباين.

٩ ـ يقول أميرالمؤمنين ﷺ: «ولا يخطر ببال أولي الرويات خاطرة من تقدير جلال عزته لبعده من أن يكون في قوى المحدودين لانه خلاف خلقه فلا شبه له من المخلوقين» (١٠).

وقوله على: «كنهه تفريق بينه وبين خلقه» (٢)

وعليه فما نقلناه من عبارات مختلفة من الاحاديث المتقدمة فانما هو نموذج من أحاديث كثيرة جداً (٣) دالة وبشكل واضح على البينونة ونفي السنخية بين الخالق والمخلوق وطبعاً تدل علىٰ نفي العينية والاتحاد ايضاً كما سيأتى البحث عنها.

إذاً كما بيتا اننا بتعقلنا لمّا جاء به الوحي سوف نصل إلى الحقيقة بلا أن نخسر مصباح العقل أبداً بل نستفيد بواسطة هذا المصباح المنير من منبع الوحي ـ هذا المنبع الذي يصدقه العقل ـ ونعلم بسعته وعدم خطئه بعد صحة السند واتضاح الدلالة وقد رأينا كيف ان هذه الروايات قد بينت التباين بين الخالق والمخلوق.

١ - التوحيد الصدوق، باب التوحيد ونفي التشبيه، ٥٢/، بحارالانوار، ٢٥٧/٤.

٢ - توحيد الصدوق، باب التوحيد ونفي التشبيه، ٣٧/٢.

٣ - مع مراجعة المجامع الروائية يتضح ال الروايات حول هذا الموضوع كثيرة جداً وكلها على معنى واحد
 ومنسجم ومطابق للاَية المباركة ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.

٣٢ / العقائد المعاضرة الثانية

بعد ما استفدنا من الأدلة النقلية نحقق المسألة من جانب عقلي وإذا ما كان هنالك اشكال عقلي حول الموضوع فسوف نكون ملزمين حينئذ بسحب اليد عن جميع الروايات وبعبارة أخرى بعد وضوح المسألة كثيراً إذا ماكان الاستدلال العقلي في نفي ما جاء في الروايات وتأويلها بيناً وواضحاً فلابد لنا من التفكير في علاج هذه الروايات(١).

والآن نطرح واحداً من الاستدلالات العقلية الظاهر في نفي التباين.

# الدليل المقلي لنفي السنخية

يقول البعض ان البينونة المستفادة من الادلة النقلية تتنافى مع الدليل العقلي وذلك لانه لابد بين العلة والمعلول من تسانخ وتشابه والا لصدر كل شيء من كل شيء فلو لم يكن هناك تسانخ وتشابه بينهما لصدر الماء من النار ولتولد البعير من بيض الدجاج وهكذا اذا لابد من السنخية بين العلة والمعلول، وحيث ان الذات الالهية المقدسة علة لجميع المخلوقات وخالقة لها فلابد من وجود تناسخ وتشابه بينه تعالى وبين مخلوقاته فلا بينونة بينهما فعا يستفاد من الادلة النقلية من البينونة بينهما محل اشكال قوي من جهة عقلية لان السنخية بين العلة والمعلول من جملة القواعد العقلية الواضحة والا لصدر كل شيء من كل شيء.

فالذات الالهية المقدسة علة والمخلوقات معلولة لها ـ فيجب أن يكون بين الخالق والمخلوق سنخية وشباهة... ـ وحينئذ فلا بينونة بينهما والدليــل

١ - لقد بالغ الفلاسفة في تأويل الآيات والروايات حتى ائهم فسروا بعض الكلمات اللغة العربية بالمعنى
 المضاد لها والشواهد على ذلك كثيرة من جملتها تأويل كلمة العذاب بالعذب والعذوبة.

الجواب: ان هذه القاعدة يعني التسانخ بين العلة والمعلول تختص بالعلل الطبيعية الموجدة للمعلول كما صرح بذلك بعض الاكابر وذلك لان المعلول ينفصل عن العلة حقيقة وبعبارة اخرى ان وجود المعلول انما هو تنزل لوجود العلة وصادر من ذاتها وصميمها فاذا كانت العلة طبيعية فسوف يكون المعلول متولداً منها وتنزل لوجودها مثل الحرارة بالنسبة للنار ولذا فمن البديهي أن تكون العلة متناسبة ومتسانخة مع معلولها اما لو كانت العلة فاعلة بالارادة والمشية فلا يكون فعلها ومخلوقها تنزل لوجودها(۱).

فالله جلّ وعلا فاعل بالارادة والمشية لا انه علة طبيعية ونتيجة ذلك لا يكون مخلوقه يعني معلوله تنزلاً لوجوده وقطعة خارجـة مـن صـميم ذاتــه ورشحة من رشحات وجوده فانّ حقيقته جلّ وعلا انّه «لم يــلد» فــلا شــي، ينفصل منه جلّ وعلاً ''.

وحينئذ فلا معنى للتنزل، وعليه فالقاعدة العقلية المذكورة لا مجال لها

١ - التعبير بالعلة بالنسبة الى الذات الالهية المقدسة سوف يأتي البحث عنه وانه هل يمكن اطلاق العلة بالمعنى الاصطلاحي على الذات الالهية المقدسة أم لا؟ وهل يمكن التعبير عن الله جل وعلا بالفاعل التام؟ هذه من جملة المباحث المطروحة فى التوحيد.

٢ - ولو كان الانفصال من أي نوع من أنواع اللطافة مثل انفصال رائحة الورد من الورد أو انفصال دهن اللوز من اللوز أو انفصال كلام الانسان من الانسان وانفصال حالات الانسان بالنسبة الى نفسه...

بالنسبة للذات الالهية المقدسة فالذات الالهية المقدسة خارجة عنها تخصصاً ولسنا بحاجة الى تخصيص القاعدة فانّ القاعدة محدودة بالعلل الطبيعية وحينئذ نقول لو لم يكن تشابهاً بين العلة الطبيعية ومعلولها لصدر كلّ شيء من كل شيء، اما لو كانت العلة فاعلة بالمشية والارادة والمخلوق موجّد له، فلازم الايجاد هو التباين لا التناسخ وذلك لأنّ الفاعل حينما يسوجد الاشسياء والاشياء \_المخلوقات \_ توجد بعد ماكانت مسبوقة بالعدم هو انّ ذاته عين الاحتياج والافتقار وانّها لا تقتضى الوجود لانّها موجَدة قد اعطيت التشخص بعد إن لم تكن فهي مباينة للذات الغنية التي لا احتياج لها ـ وحسب الاصطلاح واجبة الوجود ـ اذاً الاستدلال العقلي المذكور في مقابل مــادلت عليه الادلة الوحيانية انّما يرتبط بالعلل الطبيعية لا بالفاعل بالارادة والاختيار وعليه فهذا الاستدلال لا علاقة له بما هو المستفاد من الادلة النقلية ولا معنى له، في العلل الطبيعية حيث انّ المعلول رشحة من رشحات العلة وقطرة من فيضانها وقطعة من صميم وجودها، فالتسانخ بينهما صحيح بـخلاف الفـاعل بالارادة إذ انّه جلّ وعلا (لم يلد) فلا يمكن أن يكون هذا الاســتدلال نــافياً للتباين بين الخالق جلّ وعلا والمخلوق.

### اسنلة وأجوبة

السؤال الاول: قانون السنخية انما يكون فيما اذا كانت العلم موجِدة والعلة الطبيعية ليست موجدة اذاً هذا القانون ينحصر بالعلل الموجدة.

الجواب: كان السؤال عن القاعدة المذكورة وأنها ترتبط بالعلة الموجِدة وأما العلل الطبيعية فليست عللاً في الحقيقة لأنها ليست موجِدة ويعبر عنها بالمعدات وتنحصر العلة الموجدة بالذات الالهية المقدسة اذاً القاعدة ترتبط بنفس الذات الالهية المقدسة وعليه فالقاعدة تثبت التناسخ والتشابه ونفي التباين والا لصدر كل شيء من كل شيء.

فاذا كان شيء سبباً لوجود شيء وكان ذلك الشيء من العلل الطبيعية فمن الواضح انه لم يكن ذلك المسبب بارادة منه فلا ارادة في البين ولذا فلو فرضنا للمعلول علة طبيعية ففي هذا الفرض حيث لا يوجد الفاعل بالارادة وليست العلة مريدة في الطبيعي فمن الطبيعي أن يكون المعلول تنزلاً لتلك العلة واما اذا كانت العلة مريدة وليست من العلل الطبيعية بل هي فاعلة بالارادة فما هو الدليل على التسانخ بين العلة والمعلول، وحسب الفرض ليس من علة الا الذات الالهية المقدسة وهي شيء واحد فاذا قيل لابد من تشابه وتسانخ والا لصدر كل شيء من كل شيء.

فانًا نقول حول الذات المقدسة الالهية انه يصدر منه كلَّ شيء بالارادة لانه فاعل بالارادة والعقل انما يحكم بالتسانخ والتشابه بين العلة والمعلول لو ٣٨ / العقائد الثانية

كانت العلة من العلل الطبيعية اما لو كان الفاعل بالارادة ويوجد الاشياء المتباينة والانواع المختلفة بمشيئته وكل الأشياء كانت بمشيئته لا أنّها تنزلت من ذاته ولذا لوكانت العلة مريدة فاللازم أن يقال «يوجد منه كلل شيء بالارادة» وهذا هو الصحيح فهو يخلق كل شيء بلا فرق بين كونها مادية أو نورية سفلية أم علوية.

وأمّا قولهم «لصدر كلّ شيء من كلّ شيء» فهو صحيح لو كانت العلة طبيعية لا مريدة اذن كلّ شيء يوجد بارادته فهو يوجد المتباينات فاننا اذا قبلنا بانه يوجد الاشياء فمعناه انه أوجد المخلوقات لا أنها ترشحت كالفيضان من ذاته ولا ان ذاته تطورت من طور الى طور اخر ونحن الآن بصدد بيان عدم مخالفة الادلة الوحيانية مع العقل ولو ادعى احد صحة القول بالعينية وان ليس في العالم الا حقيقة واحدة وتطوراتها وتنزلاتها ومراتبها...

فاننا سوف نبحث هذا الادعاء وحينذاك يتبين لنا مدى صحة هذا الادعاء ولو كان صحيحاً فلا موقع لكلامنا المتقدم لكنا الآن في مقام التعقل في الادلة الوحيانية وقد طرحنا مسألة البينونة ونمحص الاستدلال العقلي حول التسانخ بين العلة والمعلول ونقول انه لو كانت العلة طبيعية فالقول بالسنخية صحيح اما لوكانت العلة فاعلة بالارادة فلا يدلنا العقل على السنخية بين العلة والمعلول فاذن اذاكان الفاعل بالارادة، فاللازم ان صدر كل شيء منه ونقول لا يصح القول بالسنخية للفاعل بالارادة فكل شيء يوجد بارادته.

السؤال الشاني: لم يرد التعبير بالعلة في الآيــات والروايــات فــما هــو التفاوت بين الخالق والعلة حيث ورد التعبير في الآيات والروايات مكان العلة

بالخالق.

الجواب: سوف يأتي الجواب عن ذلك.

السؤال الثالث: هل الانسان فاعل بالارادة أم فاعل طبيعي ولو كان فاعلاً بالارادة فالمفروض أن يصدر منه كلّ شىء.

الجواب: الانسان بالنسبة إلى بعض الأمور فاعل بالارادة والانسان ايضاً لا تسانخ ولا تشابه بينه وبين افعاله فإذا ما أوجدتم هيئة فهل هذه الهيئة مسانخة لكم فحول الله جلّ وعلا ذكروا انه لو كان فاعلاً بالارادة فانه تعالى يوجد كلّ شيء منه بالارادة وليس كذلك الانسان لانه محدود وعاجز وليست الفاعلية بالارادة كافية في ايجاد وصدور كلّ شيء فلا يفهم ذلك منها بل المفهوم منها عدم التسانخ بين العلة والمعلول.

السؤال الرابع: ما ذكرتم من تباين بين الخالق والمخلوقات انما هو التباين الوجودي كما تقتضيه القاعدة يعني كما انّي ممتاز في الوجود وبفاصلة عن الاشياء كذلك الله جلّ وعلا بالنسبة للمخلوقات.

الجواب: لا فان الله جلّ وعلا حقيقة لا تشابه \_ بأي نوع من أنواع التشابه \_ حقيقة المخلوق «كلّ شيء يمكن في ذات المخلوق لا يمكن في ذات الخالق» والنتيجة هي البينونة الكاملة وحيث انّ هذه البينونة، بينونة في الحقيقة فلا معنى لافتراقها وابتعادها عن الاشياء وذلك لانّ الاشياء يفترق ويبتعد احدها عن الآخر إذا كانت من سنخ واحد فالافتراق فيها افتراق عزلة ومكان اما بالنسبة للذات الالهية المقدسة فحيث انّه تعالىٰ ليس من سنخ الاشياء فالبينونة بينه وبين الاشياء حقيقية.

۴۰ / العقائد المحاضرة الثانية

السؤال الخامس: البينونة المذكورة لا تتفق مع بعض الادلة النقلية مثل قوله تعالى ﴿هُوَ ٱلْأُوّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ﴾ (١) فاذا كان الله جلّ وعلا هو الاوّل والآخر فالقاعدة تقتضي ان لا مجال لغيره في العالم حتى يحتل رتبة اخرىٰ من العالم.

الجواب: سؤالكم يقول بأنه هنالك ادلة نقلية يفهم منها السنخية صاحب السئوال: لا، ليس الكلام عن السنخية ولاالمخلوق ولامقارنة الخالق بالمخلوق.

الجواب: اذن كلامكم خارج عن بحثنا.

صاحب السئوال: حينما يكون الله جلّ وعلا هو الاوّل والآخر، فلايبقى في العالم مكان خال منه حتىٰ يمكن أن يشغله الآخرون.

الجواب: سوف نتكلم في بحث العينية والاتحاد وسوف نقرر استدلالكم هذا بشكل اقوى مماذكرتم ونجيب عليه وحيث اننا سوف نبحث ذلك مفصلاً اكتفي هنا بالاشارة الى الجواب فأنتم تقولون مع ملاحظه انّه تعالى «هوالاوّل والآخر والظاهر والباطن» انه لا يبقى شيء خال حتى نقول بالسنخية والبينونة فالمعنى هو انّه تعالى محيط بكل شيء.

صاحب السؤال: لا ليس هذا المقصود بل المقصود انه هنالك قسم اخر غير ما ذكر تموه من الاقسام التي اجبتم عليها واثبتم منها البينونة فلا تنحصر الاقسام بما ذكرتم بل هنالك قسم اخر في العلاقة بسين الخالق والمخلوق

١ - الحديد ٣/.

وارتباطها وهي علاقة التجلي بمعنى ان الله جل وعلا مشتمل على كل كمالات المخلوقات اما في نفس الوقت لاتشابه بينه وبينها.

الجواب: سوف يأتي الجواب حول هذا مفصلاً لكنكم حيث ذكرتم ذلك لابأس بالاشارة الى الجواب فنقول انه لو قيل بأنّ العلاقة بين الخالق والمخلوق لا تنحصر بالبينونة والسنخية والعينية بل هنالك قسم آخر وهو التجلي (يعني التجليات والمجلي الظاهر والمظهر) ونقول في الجواب انّ هذه التجليات غيرالمتجلى أم نفسه.

 $^{(1)}$  صاحب السؤال:  $^{(1)}$  لانفسه ولا غيره

الجواب: كلامكم هو انّ التجليات لاغيره ولا نفسه وحينئذ نسئل هل هذه التجليات تعذب وتنعم ويرد عليها التكليف أم لا.

صاحب السؤال: كيف ما كان فالتجلى امر حقيقي.

الجواب: هذا الامر الحقيقي عينه تعالى أم غيره؟

صاحب السؤال: لا نفسه ولا غيره.

الجواب: هل تقلبون أنَّ التجليات لها حقيقة ولها هوية.

صاحب سؤال: نعم بشكل غير مستقل.

الجواب: اذن خلاصة كلامكم حول العلاقة بين الخالق والمخلوق انّــه هناك قسم آخر وهي علاقة التجلي وهي غير السنخية والعينية وقــد تــقدم استفادة البينونة من الادلة النقلية بالطريقة التى بيناها وهل هناك ادلة اخــرىٰ

أقول: لا تخفى مغالطة هذا الكلام بعد وضوح وبداهة استحالة ارتفاع النقيضين فـال التـجلي امـا أن
 يكون عين الذات الالهية أو غيره ولا يمكن ارتفاع النقيضين ـ المترجم.

تثبت أم تنفي ذلك وهل هناك ادلة عقلية تنفي البينونة أم لا فسوف يأتــي الكلام مفصلاً في ذلك، لكنا لحد الآن أثــبتنا مــن الادلة وبكــامل الوضــوح البينونة.

السؤال السادس: كل هذه المباحث متفرعة على هذا الموضوع وهو هل يطلق على الله جلّ وعلا انه علة أم لا؟

الجواب: هنالك مطالب متعددة في أذهان الاعزاء سوف يأتي البحث والتحقيق عنها في محلها ولا يمكن طرحها في محاضرة واحدة والمطلب المذكور بعنوان التأييد سوف يأتي تحقيقه ولا معنى لكون الذات الالهية المقدسة علة بالمعنى الاصطلاحي فلا مجال لهذه المباحث الآن فان هذا الكلام ادعاء ايضاً ولابد من تحقيقه ولو كان جل وعلا علة بالمعنى الاصطلاحي فسوف تنتفي كثير من المباحث وحيث لم نصل الى تحقيق هذا المطالب فلذا لا يسعنا الدخول في المباحث عن هذا الطريق ولابد من تحقيق الادلة النقلية الاخرى وهل لها دلالة على نقض ما قلنا أم لا مثل رواية «داخل في الثياء لا كشيء داخل في شيء»(١).

وتعابير أخرىٰ مثل قوله تعالىٰ ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِدُ ﴾ (٢) وقوله تعالىٰ ﴿ وَعَالِمُ اللَّهُ وَالْآخِدُ وَ وَاللَّهُ الاللهِ ﴿ وَمِنْفَةَ ٱللَّهِ ﴾ (٣) فلابد من بحث جميع هذه الادلة لكن لابد لنا هنا من الاشارة الى جواب هذا السؤال فحول علاقة التجلى نقول هل تقولون بوجود غير فقير

١ - اصول الكافي، كتاب التوحيد، باب انَّه لا يعرف الأبه، ٨٢/٢

٢ - الحديد ٣/.

٣ - البقرة /١٣٨.

ومحتاج محض غيرالله جلّ وعلا حتى مع فرض التجلي والظهور أم لا.

وإذا كنتم قائلين بذلك فهل ذلك الغير موجد لتلك الحقيقة الغنية بالذات أم لا؟ طبعاً سيكون الجواب انّه لابد من فرض كونه مغايراً و الاّ لولم نفرضه مغايراً فسوف تنهدم كثير من الامور فلو فرضنا ان وجود هذا التعابير تسنزلاً لوجود الله جلّ وعلا فهو اذن نفسه جلّ وعـلا واذا فـرض وجـوده تـرشيحاً فكذلك هو نفسه جلّ وعلا واذاكان تطوراً لذاته تعالىٰ فهو نفسه ايضاً.

من الممكن أن يقال ان الشيء بلحاظ انه تنزل عن الذات يكتسب محدودية وبهذا اللحاظ يعني التطور والتنزل غيره تعالى لانه شيء متطور عنه اذن بلحاظ التطور نقول انه غيره تعالى ولو جردناه عن اللحاظ نقول انه عينه ونفسه اذن وصلنا الى أن التجلي غيره أو نفسه فلو قلنا انه نفسه فالامر مشكل وان قلنا انه غيره فهو مشكل ايضاً وطريق الحل أن نقول انه مع قيد لحاظ التطور والتعين والتنزل غيره ومع غض النظر عن هذا اللحاظ هو نفسه وحينئذ نسأل هل هذا اللحاظ امر وجودي أو اعتباري؟ فلو كان اعتبارياً فلا قيمة له ولا يغير من الواقع شيئاً ولو كان وجودياً فهو غيره جل وعلا وبذلك قد أثبتنا الغيرية والحال كنا بصدد نفيها.

والحاصل لا طريق لهم الا أن يقولوا بأنّ الاشياء كلها هي الله جلّ وعلا وان لحاظ العينية والتطور والتعين والرتبة والتنزل كــلها مــن الامــور التــي نلاحظها نحن ولا ربط لها بالواقع اذا ما قلنا باعتبارية اللحاظ فلو كان التعين من زاوية الواقع مع لحاظ اعتبار خاص غيره ومــع غــض النــظر عــن ذلك الاعتبار نفسه اذن لاصبحت كلّ بحوثنا لغواً فاذا قلنا انّ الله جلّ وعلا موجد ۴۴ / العقائد المحاضرة الثانية

فمعناه انه تعالىٰ حقيقة أوجد شيئاً وان ذلك الموجد مسبوق بالعدم الحقيقي فكل هذه المعاني سوف تكون بلا معنىٰ لانه لا وجود لهذا الموجَد بل هو تنزل وترشح وتطور له ولو كان كذلك من التنزل والترشح والتطور فلا شك فى وجود السنخية بل العينية.

السؤال السابع: كل الروايات التي استدل بها جاء التعبير فيها بكلمة الذات والذات بمعنى حقيقة الشيء وليس مراد من يقول بالسنخية والعينية من الذات هو الحقيقة بل مرادهم من ذلك هو الماهية ولقد ذكر تم ان اسفل مراتب الذوات هي الهيولى ومن اليقيني ان الماهيات ليست بحقيقة واحدة وان القائلين بالسنخية لا يقولون بوحدة الموجود فهم قائلون بالسنخية في الوجود والا لا معنى للسنخية في الماهية فلا يعتقدون بوحدة الموجود فهم ليسوا مشركين.

وعلىٰ هذا يمكن الجمع بين السنخية والبينونة فالبينونة تكون في الموجودات في الماهيات وهذا أمر مسلم في مرحلة الذات والروايات تؤكد علىٰ ذلك ايضاً.

والقائلون بالسنخية يعترفون بذلك ايضاً (كما هو في كتبهم كثير) وأمّــا السنخية في الوجود والعلة والمعلول والمسبوقية بالعدم فهذه مـــما تــرتبط بالوجود فتم الجمع بين القول بالسنخية والقول بالبينونة كما وانّ الروايات لا تنفى السنخية في الذات يعنى الماهية.

الجواب: لقد ذكرتم انّ المراد من التباين هو التباين في الذات والمراد من الذات هي الماهية و تباين الماهيات أمر متفق عليه والروايات صريحة في

ذلك والذي يعتقد بالسنخية انما هو في الوجود ولا قائل بالسنخية بالنسبة الى الماهية.

أقول أو لا. انّ التعبير بالذات هو الذي ورد في الروايات وقد اولتم هذا التعبير بالماهية لكنا نسأل هل انّ ماهية الله جلّ وعلا غير وجوده.

صاحب السؤال: لا.

الجواب: على هذا وبتعبيركم بأن الماهية في مورد الذات الالهية المقدسة تعني الوجود اذن فوجود الله جلّ وعلا مباين لذات الموجودات حيث ان ذات الباري جلّ وعلا مساوية للوجود وفي الموجودات الذات تكون بمعنى الماهية وحينئذ نقول ان ذات الباري (وجوده جل وعلا) مع ذات المخلوقات (ماهيات الخلائق) متباينة وحول الموجودات فانكم تـقولون فيها بـالماهية وترونها معدومة فالماهيات عندكم معدومة لكن ليس بحثنا عن المعدومات بل بحثنا عن هذه الاشياء الموجودة فليس كلامنا في الماهية التي تفرض مقابل الوجود (والمفروض هو القول باصالة الوجود) «ما شمت رائحة الوجود» (۱۰).

فمن الواضح والبديهي انَّ البحث المطروح يـرتبط بـالذات الالهـية المقدسة وهذه الكائنات الموجودة المتحققة.

صاحب السؤال: ليس مقصودنا مخالفة الروايات.

الجواب: اذن هذه الروايات ليست ناظرة الى هذه المسألة بل هي ناظرة الى انّ الذات الالهية المقدسة وهذه الموجودات والتي باجمعها طاردة للعدم

١ - الأسفار، ٤٩/١.

انّهما متباينان.

السؤال الثامن: العلة المريدة تحصل مع الاسباب الطبيعية.

الجواب: هذا صحيح بعد ما خلق الله جلّ وعلا الاسباب ثم يجعل هذه الاسباب عللاً اعدادية لخلق اشياء اخر أما لو نظرتم في الخلقة الابتدائية التي خلقها جلّ وعلا فلا وجود للعلة الطبيعية بالنسبة للمخلوق الاوّل وابتداء الخلقة بل العلة ارادية واذا كانت ارادية فلا وجه للتشابه بينها وبين معلولها ونحن نفهم لزوم الشباهة بين العلة والمعلول بكامل الوضوح فيما لم تكن العلة مريدة حتى توجد الشيء بل العلة تتنزل الى المعلول.

صاحب السؤال: نحن الناس عندنا علة ارادية يعني ان المعمار حينما يريد بناء دار لابد وان تكون خريطة تلك الدار في ذهنه وهو لا يستطيع أن يريد تدريس درس خارج فقه مجتهد وكذلك المجتهد لا يستطيع أن يريد تكوين خريطة بناء دار اذن ليس المراد خارجاً عن ارادة المريد كما يقال عند العامة من الناس (كل اناء ينضح بما فيه) فالله جلّ وعلا يقول: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الاَّرْضِ خَلِيفَةٌ ﴾(١) وحول المخلوقات ﴿وَإِن مِن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لاً تَقْتَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾(١) اذن ليس ما اخلقه خارجاً عني بل اني تجليت والكل يشبهونني وهذا القول بالشباهة لا يوجب الكفر والشرك وبذلك أجبنا عن قولكم بأنّ العلة المريدة لا توجب الشباهة بين العلة والمعلول.

الجواب: الذي تقولونه هو لزوم السنخية للعلة الارادية لاجل أن الفقيه لا

١ - البقرة /٣٠.

٢ - الاسراء /٤٤.

يستطيع أن يخطط للبناء خريطة وكذلك المهندس لا يستطيع تدريس درساً فقهياً وذلك لعدم التشابه بين الفقيه وعمارة العمارة حتى يستطيع ارادة تخطيط الخريطة وكذلك العكس وحاصل ذلك ان الأفعال الارادية لابد وان تتناسب مع الفعل المراد فكل شخص لابد وأن يفعل ما يناسبه ويسانخه وبذلك تثبت السنخية.

أقول: اولاً ان العمارة التي خطط خريطتها المهندس هل هذه الخريطة تشابه المهندس وتسانخه أو تشابه العمارة وتسانخها.

صاحب السؤال: تسانخ علم المهندس، عين ذاته لأنّ علمه في روحه.

الجواب: من العجيب أن يكون علم المهندس عين روح المهندس يعني ذات المهندس فقد قالوا لحد الآن ان علمنا غير ذاتنا والفرق بيننا وبين الله جلّ وعلا انّ ذاته تعالىٰ: علمٌ ذاته قدرة ذاته حياة اما بالنسبة لنا فنخن شيء لنا القدرة.

صاحب السؤال: ليس من الصحيح اذا كنا شيئاً له العلم اذا ما متنا فسوف لا نستطيع ابدا جواب منكر ونكير في عالم القبر.

الجواب: اذن نحن عين علمنا وقدرتنا ونسئلكم انكم حينما لا علم لكم فهل أنتم لا وجود لكم.

صاحب السؤال: العلم علىٰ قسمين: حصولي وحضوري.

الجواب: هل انك حين لا تعلم كنت موجوداً أم لا.

صاحب السؤال: نعم كنت موجوداً لكنى لست مهندساً.

الجواب: على هذا فعلم المهندس غير ذاته وهذا الأمر من الواضحات

۴۸ / العقائد المحاضرة الثانية

وعلىٰ هذا حتى في هذا المورد ايضاً فهنالك شيئان يعني العلم شيء وذاتكم شيء آخر. فاذا كان لديكم علم الهندسة كان بامكانكم تخطيط خريطة الدار واذا كان لديكم علم الفقه كان باستطاعتكم تدريس الفقه واذا كان لديكم علم الطب كان بامكانكم الطبابة والحال ان الطبابة والهندسة والفقه أمور مختلفة وعلىٰ هذا فمن الممكن أن تتعلق ارادتكم بأمور مختلفة والنتيجة ان الفاعل بالارادة بامكانه أن يريد الاشياء المختلفة والمتباينة وبهذا الترتيب تستفي السنخية بين الفعل والفاعل، والفاعل بالارادة كما رأيتم تتعلق ارادته باشياء متباينة والتي هي غير ذاتكم ولا سنخية بينكم وبينها والحاصل ان الفاعل لو كانت فاعليته بالارادة فلا مانع من صدور الاشياء المختلفة منه.

السؤال الشامن: هذا السؤال ناظر الى المحاضرة السابقة حيث تفضلتم بأن بعض المسائل والمبادي حيث لا يدركها العقل فلذا لا حكم له فيها ونتيجة ذلك عدم التنافي بين العقل والوحي والسؤال هو، ما هو الملاك والمعيار في تشخيص الموارد مما لا يدركها العقل فكيف نشخص الامور التي لا يدركها العقل.

الجواب: هنالك ملاك واضح وهو العقل يعني ان العقل حينما يلاحظ شيئاً يرى ان ذلك الشيء خارجاً عن دائرة ادراكه والعقل هو الذي يشخص ذلك فالمعيار في تشخيص الموارد في كونها داخلة تحت ادراك العقل أم خارجة عن ادراكه هو العقل مثلاً حول اخبار العالم وجزئيات وقايعه فالعقل لا طريق له لذلك وهو يفهم أن ذلك خارج عن ادراكه وهو يعين الحد بين ما يدرك وما لا يدرك طبعاً هنالك مسائل لا بهذا الشكل فقد يدركها عقل ومن الممكن ان

لا يدركها اخر ولا اشكال في ذلك كما كنا نحن في الصغر حيث لا نفهم لماذا كان حاصل ضرب  $X \times Y = 3$ .

السؤال التاسع: حول بحث السنخية لابد للفاعل من أن يكون واجداً لكمال ما يوجده وعلى هذا فالمثال المطروح يثبت السنخية فالمهندس الذي يخطط للخريطة واجد لهذا الكمال في ذاته ولو لم يكن واجداً لما استطاع أن يقوم بذلك العمل ومن الممكن أن يكون شخص واجداً لعشرة كمالات وبذلك يستطيع أن يقوم بعشرة اعمال مختلفة ومع ذلك فالسنخية محفوظة ولم تذهب من البين والله جلً وعلاكامل مطلق وعليه فتصدر منه المخلوقات المختلفة.

الجواب: هنالك اشكالات سوف نطرحها ويأتي الجواب عنها ونكتفي هنا بكلمة واحدة ونقول ان كلامكم هذا اشارة الى قانون فاقد الشيء لا يعطيه وعليه فكل شيء لا يمكن أن يكون موجداً (لكمال شيء) فاقداً له، وجواب هذا الاشكال ان كل ما يسمى شيئاً فواجده لابد أن يكون مالكاً له الآ ان فقدان الشيء ليس بمعنى العينية، أو الاتحاد مع ذلك الشيء فهذا ليس لازماً بل الصحيح ان معطي الشيء مالك للشيء ولكن لا بمعنى ان ذلك الشيء مفقود في ذاته أو ليس مفقوداً، فهذا غير مطروح اصلاً أو ليس الله جل وعلا قد أعطى الجسم؟

صاحب السؤال: الله جلّ وعلا له جسم من جهة عامة الا انه لا يشتمل على نواقصه.

الجواب: فهل له جسم واقعي أم لا وهل الجسم شيء أم لا؟ صاحب السؤال: ليس في محدوديات الاجسام لانها عدمية. الجواب: اذن لو رفعنا محدودية الجسم فالله جسم (هذا الحاصل من كلامكم \_ المترجم) هذا البحث سوف يأتى مفصلاً.

السؤال العاشر: المالكية (يعني العلة للكمال) انما تكون بعد الايجاد لا قبل الايجاد وذلك لعدم العلاقة بين الخلق والخالق.

^ الجواب: أنتم تقولون الايجاد بمعنىٰ ان الموجد لم يكن ثم كان.

صاحب السؤال: نعم لم يكن ثم كان.

الجواب: يعني المحدودية لم تكن ثم كانت؟ أم ذات الشيء وحقيقته؟ صاحب السؤال: المحدوية لم تكن ثم كانت اما كمال الشيء موجود في ذات العلة.

الجواب: الشيء الموجَد والمعلول لم يكن فكان أم لا؟

صاحب السؤال: لم يكن مع هذه المحدودية.

الجواب: اذن لو رفعنا قيد المحدودية فسوف يكون عين ذات الباري جلّ وعلا وهنا يظهر التناقض كاملاً حيث قلتم لم يكن ثم كان فهل انه لم يكن مع قيد المحدودية ثم كان أم لم يكن مع المحدودية أيضاً.

صاحب السؤال: خريطة المهندس التي خططها لم تكن من قبل.

الجواب: نحن كلامنا كلي فما معنى لم يكن فكان.

صاحب السؤال: لم يكن مع هذه الهوية الفعلية.

الجواب: اذن لم يكن مع لحاظ المحدودية وحينئذ نسأل هل ان هذه المحدودية حقيقية؟

صاحب السؤال: لا.

الجواب: اذن لا شيء موجود مع الذات ونكرر كلامنا ونـقول لم يكـن المعلول ثم كان.

صاحب السؤال: نعم.

الجواب: اذا رفعنا عنه قيد المحدودية فلا يقال لم يكن ثم كان بل كان. صاحب السؤال: كان كماله.

الجواب: سؤالي بين السلب والايجاب فلابد من أن تقول كان.

صاحب السؤال: نعم كان.

الجــواب: اذن النــتيجة هـي ان المـحدودية أمر اعـتباري وعـدمي والمخلوقات بلا قيد المحدودية الذي هو أمر اعتباري عينه جل وعـلا اذن الخلائق نفسه جل وعلا بعد رفع قيد المحدودية والحاصل كان فكان.

صاحب السؤال: المهندس له ملكة الطرح والتخطيط فالملكة مسوجودة لكنه لم يخطط فعلاً ولو لم تكن الملكة موجودة في ذاتـه لمـا اسـتطاع أن يخطط.

الجواب: لا مانع من كون الملكة والقدرة موجودة في ذاته اما الكلام في العلم المعلول كان تطوراً في ذات العلم في العلم المعلول كان تطوراً في ذات العلم في العلم المعلول كان تطوراً في ذات العلم في العلم في العلم المعلول كان تطوراً في المعلول عنه مفصلاً.

صاحب السؤال: السنخية بهذا المعنىٰ فلا يستطيع أحد أن يفعل اي من فعل من الافعال حتىٰ لوكان فاعلاً بالارادة.

الجواب: نعم الفاعل بالارادة لو كان محدوداً فلا يستطيع أن يفعل ما يشاء فانا وأنت حيث لم ندرس علم الهندسة لا نستطيع تخطيط الخريطة. ۵۲ / العقائد المحاضرة الثانية

صاحب السؤال: نعم لانه لا سنخية بيننا وبين خريطة البناء.

الجواب: كلامكم اذن هو ان عدم السنخية بين الفاعل بالارادة وبين معلوله أمر غير صحيح لانا نرى اننا فاعلون بالارادة لكنا لا نستطيع ان نفعل كلّ شيء.

صاحب السؤال: لا أريد أن أقول ذلك بل أريد أن أقول اننا نستطيع فعل الافعال التي توجد بيننا وبينها سنخية بمعنىٰ انـنا نشـتمل عـلىٰ كـمال ذلك الشيء.

الجواب: انا أريد أن اوضح ما تقول اننا فاعلون بالارادة ولا نستطيع أن نفعل ما نريد بل الذي نفعله ونريده من الفعل ماكان بيننا وبينه مسانخة يعني لابد وأن يكون قد حصلناه من قبل ثم بعد ذلك نقدر على ارادته وفعله.

صاحب السؤال: نعم.

الجواب: انّ الذي الشيء الذي لم تحصله لا يمكنك ارادته لا بمعنىٰ انّ الشيء الذي يمكنك ارادته لابد وأن يكون مسانخاً لك يعني يشترك معك في الحقيقة والذات.

صاحب السؤال: السنخية يعني انّ الفاعل لا يشتمل على كمال الموجّد بنحو أتم واعلى، فالمهندس قادر على التخطيط.

الجواب: نحن فسرنا السنخية بالاشتراك في الحقيقة والذات.

صاحب السؤال: ما معنى الاشتراك في الحقيقة؟ الاشتراك في الحـقيقة يعنى انهما يشتركان في الوجود لا انّ المقصود الاشتراك في الغاية.

الجواب: الذي نقوله هو انّ السنخية يعني الاشتراك في الحقيقة وان

واقعيتهما شيء واحد.

صاحب السؤال: فسر الواقعية فانّ الفلاسفة لايرون حقيقة الله جلّ وعلا مع حقيقة الممكنات واحدة وهذا واضح جداً في نـفس الوقت يـقولون بالسنخية.

الجواب: إذن ثبت المطلوب فقد وصلنا إلى ان حقيقة الله جلّ وعلا غير حقيقة الممكنات فلا اشتراك بينهما.

صاحب السؤال: مع القول بالسنخية في نفس الوقت.

الجواب: اذن المقصود من السنخية ليس الاشتراك.

صاحب السؤال: نعم لا أشتراك في الحقيقة.

الجواب: إذن اتضع لحد الآن انه لا اشتراك في الحقيقة والسنخية ليست بمعنى الاشتراك في الحقيقة فاذا قلنا أن السنخية موجودة أما لا بمعنى الاشتراك في الحقيقة بل المراد كما هو المستفاد من الروايات البينونة.

صاحب السؤال: وكل الفلاسفة قائلون بذلك.

الجواب: فما هو المعنى الآخر حينما نقول بالسنخية يعني ان الفاعل واجد للكمال (يعنى كمال المعلول) وبذلك يستطيع ايجاد المعلول.

صاحب السؤال: الكمال المتناسب للمعلول.

الجواب: الكمال المتناسب ليس بلازم حيث انكم قد رجعتم الى ان المعلول وجود متطور للعلة وعلى هذا فأمّا أن نخرج عن الاصطلاح أو نحافظ عليه فاذا قلنا ان السنخية لا تعني الاشتراك في الحقيقة بـل المراد ان العلة واجدة للمعلول.

صاحب السؤال: الكمال بنحو أتم وأكمل.

الجواب: أنتم تقسمون المعلول الى الكمال وغيره وتقولون انّ المقصود هو انّ العلة واجدة للمعلول (يعنى كمال المعلول).

صاحب السؤال: نعم.

الجواب: نقول المعلول الذي وجد يعني لم يكن فكان بدليل انه أوجد فهذا المعلول وهذا الموجد غير العلة أم عينها تقولون في الجواب مع لحاظ التعين غيره وبلحاظ التعين نفسه اذن نقول الموجد لم يكن فكان غير العلة أم عينها؟ وتقول مع لحاظ التعين غيره وبدونه نفسه وهنا نقول هذا التعين امر وجودي أم عدمي فنقول انه عدمي والنتيجة هي ان المعلول عين العلة واذا كان الامر كذلك فالنتيجة فوق السنخية (١).

واذا قلنا الموجود لم يكن فكان والعلة واجدة لكمال هذا المعلول ولا تشتمل علىٰ نقائصه فسؤالنا هو ما هو نقص هذا الموجود (المعلول) فهل نقصه غير نفسه وهل هو وجودي أم عدمي.

صاحب السؤال: عدمي.

الجواب: اذن لو كان عدمياً فلا محيص لنا من الرجوع الى ما سبق يعني ان النقص لو كان عدمياً بلا محدودية في البين فيكون نفسه (يعني المعلول نفس العلة) واذا كان هو نفسه طبعاً فالسنخية بينهما بل العينية ثابتة وإذا قلنا ان الله جلّ وعلا أوجد الاشياء بمعنى ان الموجّد حقيقة قائمة بالغير (يعنى

١ - يعني ان لا سنخية بل المعلول والعلة واحدة ـ المترجم.

تحتاج في وجودها الى الغير) وفقير بالذات والموجِد حقيقة غني بالذات.

والحاصل انّ حقيقة الفقير بـالذات (والذي ذاتــه مـحتاجة ولا تـقتضي الوجود بنفسها) مع الغني بالذات (والذي ذاته الغنىٰ وتقتضي الوجود بنفسها) متباينان وان تباين من لا يقتضي الوجود مع من يقتضي الوجود مـقطوع بــه وسوف تأتي كلّ هذه المباحث ان شاء الله تعالىٰ.

### المحاضرة الثالثة

الدليل الثاني علىٰ السنخية:

اطلاق بعض المفاهيم علىٰ الذات الالهية المقدسة والمخلوقات بمعنى واحد.

أحد الاستدلالات القائلين بالسنخية هو اطلاق بعض الصفاهيم بمعنى واحد على الله جل وعلا والمخلوقات (بنحو الاستراك المعنوي على الموضوعات) وذلك لأن اطلاق المفهوم الواحد على الاشياء المختلفة دليل على اشتراكها في حقيقة واحدة لان المفهوم الواحد لا ينتزع من المتباينات بما هي متباينات وعلى هذا فلو حُمِلَ مفهوم واحد بمعنى واحد على اشياء مختلفة هي متباينات وعلى هذا فلو حُمِلَ مفهوم واحد بمعنى واحدة وصنف واحد.

فمفهوم الوجود يطلق على الله جلّ وعـلا وكـذلك يـطلق عـلى سـائر الكائنات بمعنى واحد فيقال الله موجود، الشمس موجودة، الانسان موجود و... والحاصل انّ اطلاق هذا المفهوم على الله جلّ وعلا والمخلوقات بمعنى واحد دليل على اشتراكها في حقيقة واحدة.

### تحقيق ونقد الدليل الثانى

وفي جواب هذا الاستدلال نقول: انّ اطلاق مفهوم واحد بمعنىٰ واحد علىٰ اشياء مختلفة في المعقولات الأوّلية (وهي التي يكون عروض المحمول فيها واتصافه في الخارج) دليل على السنخية، اما لوكان المفهوم من المعقولات الثانية (وهي التي لا يكون المحمول فيها له مابازاء في الخارج بل الموجود في الخارج ذات الموضوع) فلا مانع من اطلاق ذلك المفهوم على حقائق مختلفة أو انتزاع ذلك المفهوم من حقائق متباينة والعقلاء يطلقون هذه المفاهيم التي هي من المعقولات الثانية (مثل مفهوم الماهية والمسمكن و...) على الموضوعات المختلفة والمتباينة، فعلى سبيل المثال مفهوم العرض يطلق على مقولات متباينة مع بعضها بالتباين الذاتي (مثل الكم، الكيف، الوضع على مقولات اشتراكها في مفهوم العرض سبباً في اشتراك كل الاعراض في حقيقة واحدة.

على هذا يستطيع العقل في بعض الاحيان أن ينتزع مفهوماً واحداً من حقائق متباينة (تشترك في معنى معقول واحد يسلاحظه العقل) ويطلق ذلك الجامع الانتزاعي عليها وكمثال على ذلك إنّ الذات الالهية المقدسة حقيقة واحدة وبسيطة (المراد هنا من البساطة نفي التركب بتمام المعنى) وتطلق عليها مفاهيم العالم والقادر والحي وفي نفس الوقت المصداق واحد فقط والحقيقة واحدة، كذلك يستطيع العقل من لفظ (طارد العدم) أن ينتزع مفهوماً واحداً يطلق على الله جلّ وعلا وسائر الاشياء وذلك لأنّ جميع الموجودات والذات المقدسة كلها نافية للعدم وموجودة ولذا فمعنى طارد العدم يصدق حقيقة على كل هذه الموجودات.

والحاصل ان اطلاق الوجود بمعنى واحد على الله جلّ وعلا والكائنات لايثبت السنخية والاشتراك في الحقيقة وذلك لان المموجود اذا كان ممن المعقولات الثانية، فاطلاقه على الله جلّ وعلا وسائر الاشياء لايثبت الاشتراك

في الحقيقة.

يقول أحد المشاهير في تعلقيته علىٰ نهاية الحكمة:

«ويمكن المناقشة في هذه الجهة بأن انتزاع مفهوم واحد عن اشياء كثيرة انما يدل على جهة اشتراك عينية فيها اذاكان ذلك المفهوم من قبيل المعقولات الاولى أي من المفاهيم التي يكون عروضها كاتصافها في الخارج كما انّ كثرة مثل هذه المفاهيم هي التي تدل على كثرة الجهات العينية.

وأمّا المعقولات الثانية فيكفي لحمل واحد منها على مصاديقه وحدة الجهة التي يلاحظها العقل كما انه يكفي لحمل اكثر من واحد منها على مصداق واحد كثرة الجهات الملحوظة عند العقل وان لم يكن بإزائها جهات متكثرة عينية فلا يدل وحدة المعقول الثاني على وجود جهة عينية مشتركة بين مصاديقه ولا كثرته على كثرة الجهات الخارجية كما يدل وحدة مفهوم الماهية أو مفهوم العرض على جهة وحدة ماهوية بين الاجناس العالية والآلزم وجود جنس مشترك أو مادة مشتركة بينها وكما لا يدل تعدد مفاهيم الوجود والوحدة والفعلية على تعدد الجهات العينية في الوجود البسيط الذي لا جهة كنه» (١).

فالحاصل انّه إذا اطلق المفهوم من المعقولات الأوّلية على المواضيع المختلفة فانّه يكون علامة على اشتراك تلك المواضيع فيما بينها في جهة الوجود الخارجي وكذلك الأمر في المفاهيم التي تحمل على اشياء إذا كانت

١ - تعليقة على نهاية الحكمة / ٤٦.

متعددة، فانه دليل على تعدد جهات تلك الاشياء.

امًا في المعقولات الثانية فاطلاق المفاهيم المتعددة على مصداق واحد لا يكون عن تعدد وتكثر ذلك المصداق في الخارج كما في المثال المتقدم من اطلاق العالم والقادر والحي على الذات الالهية، لكن المصداق واحد كذلك من الممكن أن يطلق مفهوم واحد (باللحاظ الذي اعمله العقل) على أمور متباينة بلا أن يكون بينها اشتراك في الوجود الخارجي.

وبعبارة أخرى حينما يعبر عن الوجود الواحد البسيط بالوجود والوحدة والفعلية و... فهذه التعابير لا تدل على وجود جهات كثيرة في الخارج كذلك اطلاق المفهوم الواحد على الاشياء المختلفة لا يثبت اشتراكها فسي الوجود الخارجي وبذلك فالدليل الثاني مخدوش وباطل ايضاً.

الادلة النقلية في اثبات السنخية:

يستدل في بعض الأحيان لأجل اثبات السنخية ببعض الآيات والروايات والتى نجد من المناسب تحقيق قسم منها هنا:

١ \_ الآيات:

الف: ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ ﴾(١).

لاجل اثبات السنخية هكذا استفيد من الآية بأنّه كل شخص يعمل علىٰ اساس طبيعته وشكله النفسي وعليه فكل عمل يصدر من الانسان فهو مسانخ له وبعبارة أخرى كلّ اناء ينضح بما فيه.

١ - الاسراء /٨٤

#### نقد وتحقيق:

لو تأملنا قليلاً في الآية يتضح ان الآية بصدد بيان ان اعمال الناس تتلون بألوان نياتهم وشكلهم النفسي وبعبارة أخرى يعمل كل انسان على وفق نيته وصفاته الروحية (المتمركزة في نفسه) وعلى سبيل المثال اذا ترسخ الحسد أو الكبر في شخصية أحد فان اعماله سوف تكتسب شكلاً اساسه الحسد أو الكبر فالآية ليست في مقام بيان التناسخ والتناسب بل في مقام بيان العمل ومنشأه وصبغته ولاربط للآية بالسنخية اصلاً بمعنى اشتراك النية والعمل في حقيقة واحدة.

فشاكلة العمل بعد اتمامه وأخذه سواء كان على اساس الاخلاص أم الرياء ولذا فشاكلة العمل لا تشترك مع النية والصفة النفسية في الحقيقة بل لان النية والصفة النفسية كانت هي المبداء والمنشأ للعمل فالعمل على اساسها يقيم.

وببيان آخر الآية الشريفة تعلن انّ اعمال الناس علىٰ وفق نياتهم تُفعَل وتُعمَل فإذا كانت النوايا خيراً فالعمل صالح واذا كانت شراً فالعمل طالح ولا توجد اى سنخية بين العمل وبين النية والصفة الروحية.

ب : ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن زُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾ (١)

و تقرير الاستدلال واضع فقيل انّ تعبير «من روحي» يثبت السنخية بين الله جلّ وعلا والروح إذن هذه الآية لها دلالة واضحة علىٰ أن الروح من سنخ

١ - الحجر /٢٩.

الذات الالهية المقدسة فبين الله جلّ وعلا والروح المذكورة (وبتعبير اخر بين العلة والمعلول) السنخية موجودة.

### تحقيق ونقد

جواب هذا الاشكال واضع ايضاً فاذا كان الاستدلال بظاهر قـوله جـلّ وعلا (من روحي) فالمعنىٰ حينئذ انّ الله جلّ وعلا شيء له روح وروحه قابلة للتقسيم وعن هذه الروح القابلة للتقسيم انفصل جزء وحل فى الانسان.

أقول: وبطلان هذا المعنى من الواضحات (الاّ على بعض الافكار التي سيأتي ذكرها).

من الواضح أنّ الله جلّ وعلا (لم يلد) وهذه من الاصول المسلمة والاعمدة المستقيمة (التي لا أعوجاج فيها) عند الوحي وعلى هذا، فالاستناد الى قوله تعالى (من روحي) ليس صحيحاً، وقد فسّر الوحي هذه الآية المباركة حيث جاء في حديث عن المعصوم ﷺ أنّ هذه الاضافة، أضافة تشريفية مثل بيت الله وناقة الله وثارالله و...(١).

وعليه فهذه الآية وغيرها من الآيات لا تدل علىٰ السنخية وهنالك بعض الآيات سنطرحها في بحث العينية.

#### ٢ -الروايات:

هنالك روايات استدل بها على اثبات السنخية بين الخالق والمخلوق الآ انها حين المراجعة نجدها بوضوح ان لا معنى لها الا البينونة فلا دلالة فسيها

١ - راجع توحيد الصدوق/ ١٦٦، باب تحت عنوان (معنى قوله عزّوجل: ﴿ وَنَقَخْتُ فِيهِ مِن رُّوجِي ﴾ فقد
 نقل ستة روايات في تفسير هذه الأية الشريفة.

۶۲ / العقائد الثالثة

علىٰ السنخية فقط بل لها دلالة علىٰ التباين ولا معنىٰ يمكن ان يستفاد منها الآ البينونة بين الخالق والمخلوق.

## الرواية الاولى:

احدىٰ الروايات التي استدل بها علىٰ السنخية، حديث الامام الرضا ﷺ حيث يقول: «نأىٰ في قربه وقرب في نأيه فهو في بعده قريب وفي قربه بعيد»(١).

#### نقد وتحقيق

لقد كان تعبير الامام ﷺ تعبيراً هاماً وجميلاً للغاية وقد استند اليه في اثبات السنخية لكنه لا معنى له الآ البينونة فهذه الرواية والروايات المشابهة لها (والتي هي كثيرة) بصدد الاعلام عن هذه الجهة وهي ان اي نوع من التصورات حول المفاهيم المرتبطة بالممكنات لاتصدق بل لا يمكن أن تصدق على الذات الالهية المقدسة.

فحول الممكنات اذاكانت قريبة فهي ليست بعيدة واذاكانت بعيدة فهي ليست قريبة، وامّا بالنسبة لله جلّ وعلا فيقول الامام ﷺ أنّه في نفس الوقت الذي هو قريب بعيد وفي نفس الوقت الذي هو بعيد هو قريب فكل المفاهيم التي ترد في الذهن لا معنىٰ لها بالنسبة للذات المقدسة وبعبارة اخرىٰ انّ هذه التعابير تُطَمئِن بال الانسان بأن لا يتعب نفسه بلا فائدة.

الرواية الثانية:

١ - توحيد الصدوق، باب التوحيد ونفي التشبيه، ح ١٨، ص ٦٠.

يقول أميرالمؤمنين 變: «فارق الأشياء لا على اختلاف الاماكن وتمكن منها لا على الممازجة»(١).

والاستدلال بهذه الرواية هكذا: انّ افتراق الذات الالهية المقدسة عـن الاشياء ليس بمعنىٰ ان مكانه جلّ وعلا منفصل عن الاشياء وانه يختلف عن الاشياء ببعده المكانى وحاصل ذلك ثبوت السنخية بينه تعالىٰ وبين الاشياء.

#### نقد وتحقيق

الجواب واضح والرواية تثبت عكس ذلك وانه تعالىٰ لا يوجد اي نوع من أنواع التسانخ بينه وبين الاشياء اصلاً فمعنىٰ قوله ﷺ (فارق الاشياء) أن لا تتصوروا انّه تعالىٰ في جانب والاشياء في جانب آخر (فالاشياء في مكان وهو تعالىٰ في مكان آخر) بل بمعنىٰ عدم العلم بكيفية افتراقه عن الاشياء (فلا كيفية له جلّ وعلا) فلا يمكنكم أن تتصوروا حينما يقال (فارق الله الاشياء) انه ابتعد عنها كابتعاد شيء عن شيء آخر وقوله ﷺ (تمكن من الاشياء) ليس بمعنىٰ امتزاجه بالمكان كسائر الاشياء حيث تحل في المكان والله جلّ وعلا ليس كذلك (وتمكن منها لا على الممازجة).

### الرواية الثالثة:

يقول أميرالمؤمنين 變: «لم يحلل في الاشياء فيقال هو فيهاكائن ولم ينأ عنها فيقال هو عنها بائن ولم يخل منها فيقال أين ولم يقرب منها بـــالالتزاق ولم يبعد عنها بالافتراق بل هو في الاشياء بلاكيفية وهو أقرب الينا من حبل

١ - توحيد الصدوق، باب التوحيد ونفى التشبيه، ح ٢٧، ص ٧١.

الوريد»<sup>(۱)</sup>

### نقد وتحقيق

واقعاً كما جاء في زيارات الائمة هي «كلامكم نور وأمركم رشد» فقد اشتملت هذه الرواية على مطالب كثيرة، فلا تتصوروا ان الله جلّ وعلا حال في الاشياء (مثل حلول الدهن في اللوز وحلول رائحة الورد في الورد وحلول كلّ شيء لطيف في شيء لطيف آخر) ليس عن الاشياء ببعيد حتى يقال هو عنها بائن يعني من جهة المكان (فليس له بينونة مكان وبينونة جهة)، فمن جانب يقول هي: «لم يحلل»، «لم ينأ» ومن جانب آخر يقول هي: «لم يخل» فهو لا يخلو منه شيء حتى يقال لا وجود له لكن بلا كيفية وكلّ ما يتصور بالنسبة للممكنات ولو بأدق المعاني لا يصدق علىٰ الذات الالهية المقدسة فلا معنى له بالنسبة لله جلّ وعلا ولا طريق للانسان لادراك ذاته جلّ وعلا.

فالله جلّ وعلا قريب لكن لا بمعنىٰ الالتصاق (كالتصاق الثوب بالجسد وكل انواع الالتصاق كثيفة وظريفة لا معنىٰ له هنا) وكذلك الله جلّ وعلا بعيد لا بمعنى الافتراق.

وقد بيناكل مفردات الرواية فنحن موجودون بــالغير وهــو جــلّ وعــلا موجود بنفسه ونتيجة هذا التعبير انه جلّ وعلا أقرب من أنفسنا الينا.

لوازم السنخية الباطلة

١ ـ القول بالسنخية يستلزم اجتماع النقيضين

١ - توحيد الصدوق، باب التوحيد ونفى التشبيه، ح ٣٤، ص ٧٧.

الذي يقول بالسنخية بين الذات الالهية المقدسة والكائنات (وطبقاً للاصطلاح: السنخية بين العلة والمعلول) (1) لابد وأن يعتقد باجتماع النقيضين أو يقول بعدم وجود الممكن اصلاً كما فعل كثير من الفلاسفة وقالوا ان ممكن الوجود لا وجود له  $^{(7)}$  وذلك لان السنخية لو كانت موجودة بين المرتبة غير المتناهية والمرتبة الضعيفة فمعنى ذلك هو الاشتراك في حقيقة واحدة وهذه الحقيقة الواحدة بالنسبة الى مرتبتها الضعيفة ليست بواجبة الوجود (بل هي ممكنة الوجود) وبالنسبة لمرتبتها العالية هي واجبة الوجود ولازم ذلك هو اجتماع وجوب الوجود وهذا هو اجتماع النقيضين وهو باطل.

ولذا لابد وأن يقال ان المقصود من الممكن هو المرتبة الضعيفة من واجب الوجود وعليه فلا يكون ممكن الوجود بالمعنى الاصطلاحي المعروف بل يكون المراد من ممكن الوجود هي المرتبة الضعيفة من وجوب الوجود (والتي هي تشترك مع أقوى المراتب في حقيقة واحدة بمعنى أنها شيء واحد وحقيقة واحدة) ويكون البحث هنا عن العينية والاتحاد بين الذات المقدسة الالهية والكائنات الذي سيأتى الحديث عنه مفصلاً ونذكر لوازهمه الكئيرة

١ - طبعاً ليس المراد من العلة العلة الاصطلاحية كما سيأتي الكلام عن ذلك مفصلاً لكن حيث ان الدارج
 هو هذا التعبير فلا اشكال من التعبير به مع التنبيه عليه.

٢ - جاء في بعض الكتب والتي قسم منها باللغة الفارسية التصريح بأن الكلام عن ممكن الوجود لاجل
 التلهي فان الكل واجبوا الوجود واذا كان المقصود من الوجوب هو الوجوب بالغير لا بالذات فهذا أمرواقعي
 وليس من التلهي في شيء.

<sup>(</sup>ممّد الهمم في شرح فصوص الحكم ـ حسن حسن زاده أملي).

۶۶ / العقائد المحاضرة الثالثة

الباطلة وانه لا يمكن الالتزام به اصلاً بأي وجه من الوجوه.

سؤال: التناقض يشترط فيه وحدة الموضوع؟

الجواب: وحدة الموضوع هنا الحقيقة المشتركة بينهما.

سؤال آخر: عدم وجوب الوجود انما هو لوجود الفقير وواجب الوجـود انما هو لوجود الغني.

الجواب: نِعَم الكلام، فهذا الكلام هو جواب السؤال فالوجود الفقري (والذي هو حقيقة الغنى) لا يمكن اجتماعهما في حقيقة واحدة فاذا قلتم انهما شيئان لا شيء واحد فقد ثبت المطلوب واذا قلتم في نفس الوقت انهما حقيقة واحدة فسوف يسرد عليكم اشكال اجتماع النقيضين.

سؤال ثالث: ليست مراتب الوجود مقومة للوجود حقيقة حتى تقولوا هما شيئان في عين كونهما شيئاً واحداً ويلزم التناقض بل الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة.

الجواب: تارة نعبر ونريد أن نفر من ذلك التعبير واخرى نعبر ونريد الكشف عن ذلك التعبير وبيان المراد منه وحينئذ نقول شرحاً للمسألة: هذه المراتب غير نفس الوجود فهي شيء آخر غير الوجود أم ان مابه الامتياز عين مابه الاشتراك؟

الجواب: اذا كان أحدهما عين الآخر فعينئذ يكون مقوماً لان مابه الامتياز عين مابه الاشتراك ولا يوجد شيء اخر والمرتبة الضعيفة مشتركة مع المرتبة القوية في الجقيقة ولا يوجد شيء حتى يقع الكلام حوله.

صاحب السؤال: لو كانت المراتب مقومة فلابد أن يكون مابه الامـتياز غير مابه الاشتراك.

الجواب: نحن نقول انه في الوقت الذي كان مابه الامـتياز وكــان مــابـه الاشتراك ايضاً فهل هذه المراتب مشتركة في حقيقة الوجود أم لا؟

صاحب السؤال: نعم مشتركة.

الجواب: اذا كانا مشتركين في حقيقة الوجود نـقول هـذه الحـقيقة فـي مرتبتها العالية واجبة الوجود ونفس هذه الحقيقة بمرتبتها النازلة ليست بواجبة الوجود فهل القول بتعدد المراتب يحلل لنا هذه المشكـلة (مشكـلة اجـتماع النقيضين).

صاحب السؤال: نحن نعبر بالاتم (١).

الجواب: لا يمكنكم التعبير بالاتم لان المفروض ان المرتبة العالية واجبة الوجود والاخرىٰ النازلة غير واجبة الوجود فالمرتبة العالية حقيقة اخرىٰ لا أنها اتم فان الاتم والتمام فيما اذاكانا من حقيقة مشتركة واحدة وحاصل الاشكال هو انتفاء عدم وجوب الوجود.

صاحب السؤال: المرتبة الواحدة (الأولى مثلاً) عدم المرتبة الاخرى.

الجواب: جيد جداً اذاً في النهاية فقد وصلنا الى ان الحقيقة في المرتبة العالية هي نفس الحقيقة كما أنها والمبتد النازلة وعليه نقول هذه الحقيقة كما أنها واجبة الوجود هي غير واجبة الوجود.

١ - (بدلاً عن التعبير بالمرتبة العالية - المترجم).

۶۸ / العقائد المحاضرة الثالثة

### ٢ ـ منافاة السنخية مع التوحيد

إذا كانت السنخية ثابتة بين كل المراتب المختلفة ولا يوجد شيء اخر فنفس هذه المراتب (غير العالية) لا توجد في المرتبة العالية، قالوا ان المرتبة العالية تكون اكمل وأتم وواجدة للمرتبة الاخرى امّا أنها ليست نفس تلك المرتبة وعليه نقول: انّ هذه المرتبة حيث أنها من سنخ المرتبة العالية وسنخ المرتبة العالية من سنخ الوجوب ولذا فهذه المرتبة لابد وأن تكون من سنخ الوجوب ونتيجة ذلك تعدد واجب الوجود بتعداد الموجودات لان كل واحدة من هذه الموجودات هي من حقيقة واحدة وحيث ان تلك الحقيقة واجبة الوجود فالنتيجة ان كل هذه الموجودات هي واجبة الوجود وهذا المعنى مناف للتوحيد الالهي واطال له.

سؤال: مع غض النظر عن اللوازم الفاسدة التي تفضلتم بها وحيث انكم اقمتم الدليل على التباين فلاشك في اصل الدعوى ونحن نقبل كلامكم (مع كلّ شيء لا بالمقارنة وغير كلّ شيء لا بالمفارقة) الا آن اصل الفلسفة خصوصاً فلسفة ملاصدرا حيث أنها تبتني على اصالة الوجود فان هؤلاء في مقابل برهانكم يمكنهم الدفاع فمن المناسب أن تطرحوا دفاعيتهم كاملاً حيث يقولون هنالك تفاوت بين مفهوم العرض والماهية ومفهوم الوجود وطبقاً للقول باصالة الوجود فمفهوم الوجود يكون حاكياً عن الوجود الاصيل المصداقي ولذا حيث يطلق الوجود على الخالق والمخلوق فهو ليس كاشفاً عن السنخية فحسب بل كاشف عن عينية مصداق الوجود وحينئذ فسوف يشبت مافوق السنخية ولابد لكم من الجواب عن ذلك.

الجواب: نعم سوف نطرح هذا البحث في بحث العينية وهذا الاستدلال كما تفضلتم يثبت العينية ولذا سيكون البحث عنه هناك.

اللهم صل على محمّد وآل محمّد وعجل فرجهم.

# اسئلة وأجوبة

السؤال الاؤل: اذا كان ممكناً ان تبدأون بالدليل الدال على السنخية فتوضحونه كاملاً ومن بعد ذلك تجيبون عنه مثلاً قوله تبارك وتعالى ﴿قُلْ كُلُّ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ ﴾ (١) لابد من شرحها حتى يتضح لنا كيفية الاستفادة منها لاثبات السنخية.

الجواب: انّي في رأيي أوضحت الآية بأحسن تقرير ويتضع لكم ذلك بالتدقيق في كلامي السابق ومع ذلك فأكرر الاستدلال بها وأجيب عليه فانه لا معنى للجواب اذا لم يفهم الاشكال.

وتقرير الاستدلال ان الآية المباركة تقول (كل عمل يكون على شكل العامل) يعني ان العمل يكون موافقاً لطينة العامل وشكله الروحي وعليه فكل عمل يشابه النفس فهو شبيه وسنخ العامل اذاً العمل على شكل النفس فالرذائل والفضائل النفسية (كل ما في النفس) تؤثر في العمل والحاصل فان قوله تعالى ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ ﴾ عند ذاك يعطي معنى اذا كان العمل الحاصل يسانخ الشكل النفسى (الروحي) للعامل.

صاحب السؤال: هذا الاشكال لان الله جلّ وعلاكالعامل وان الخلائق عمله والنتيجة لابد من السنخية بينهما؟ الجواب: الآية المباركة لا ترتبط بهذه المسألة وليس البحث فيها عن فعل الله جلّ وعلا الآية تتكلم عن الاشخاص، والاشكال هو انّه الآية تقول انّ اعمال الاشخاص لابد وان تسانخ شكلهم النفساني ونتيجة ذلك همو لزوم السنخية بين العلة والمعلول ومن بعد ذلك طرح الكلام حول الذات الالهمية المقدسة.

وقد بيّنا ان لا تسانخ بين العمل الحاصل وبين الصفات النفسية مضافاً الى ان بحثنا ليس عن الاشخاص بل البحث عن الله جلّ وعلا، وفي النهاية: انّ الآية حتىٰ لو كانت تثبت السنخية بين الاشخاص وافعالهم لكنها لا تـثبت السنخية في كلّ مكان (الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً)(١).

سؤال آخر: لو كان التعبير بالغيرية بدل البينونة بمعنى ان الخالق غير المخلوق والغيرية ليست بنحو البينونة.

الجواب: نعم الغيرية أعم من البينونة والحاصل من ذلك أنها هل تتوافق مع السنخية أم لا ربط لها بالسنخية؟

صاحب السؤال: لم يطرح في الرواية ذلك بل المذكور فيها هي الغيرية قط.

الجواب: مقصودكم كل ما يطرح في الروايــات لابــد مــن التــعبير بـــه، فالبينونة قد طرحت في الروايات (كنهه تفريق بينه وبين خلقه)<sup>(۲)</sup>، (مــباينة

۱ -رهبر خرد، ص ۵۰.

٢ - توحيد الصدوق، باب التوحيد ونفي التشبيه، ح ٢، ص ٣٧، بحارالانوار، ٢٨٨/٤.

٧٢ / العقائد الثالثة

اياهم) (١) وكلمة البائن بمعنى المفارقة والمباينة في مقابل السنخية، وعليه فالتعبير بالغيرية جيد الآأن البينونة التي نقول بها والتي تتضمن الاختلاف من جهة السنخ والحقيقة لا بمعنى المفارقة المكانية وقد ورد التعبير بها في الروايات كما وأنها أقوى في بيان المراد ولذا فلهذه الجهة انتخبنا هذه الكلمة وعليه فالتعبير بالغيرية جيد والتعبير بالبينونة لا مانع منه كما اوضحنا.

سؤال: أنّ المباينة قد ورد نفيها في الرواية (داخل في الاشياء لا بالممازجة وخارج عنها لا بالمباينة)(٢).

الجواب: المباينة هنا بمعنى المفارقة ولا اشكال في الرواية لانها بمعنى ان كل ما يفرض دخوله في شيء آخر بالممازجة فهذا المعنى تصوره بالنسبة للذات الالهية المقدسة غلط فكل شيء خارج (بعيد) عن شيء اخر يكون مفارقاً له الا آن هذا المعنى لا يصدق على الذات الالهية المقدسة وعليه فالمباينة هنا بمعنى المفارقة (يعني في المكان) وهو منتف بالنسبة لله جلّ وعلا ونحن لاتهمنا الالفاظ (بل المعاني) (المباينة) (البائن) بمعنى المفارقة المكانية غلط، اما المباينة بمعنى المفارقة في الحقيقة صحيح (كنهه تـفريق بينه وبين خلقه) (مباينته اياهم مفارقته انيتهم) والرواية المذكورة (على فرض وجود هذه الجملة) المباينة التي نفيت عن الذات الالهية المقدسة بمعنى المفارقة المكانية حيث ان كل شيء يكون خارجاً (بعيداً) عن شيء آخر فهو

١ - توحيد الصدوق، باب التوحيد ونفي التشبيه، ح ٢، ص ٣٧.

٢ - لم نعثر على رواية بهذه الصورة وعلى فرض ورود عبارة بهذا الشكل فحيث أنها مخالفة للقرائن
 القطعية من الروايات الكثيرة بالمباينة لابد من توجيهها قطعاً.

مباين له لكن هذا المعنى لا يصع بالنسبة لله جلّ وعلا مثل الرواية التي جاء فيها (بعيد في قربه...)(١) فانّ كل شيء يفرض بـعيداً فــليس قــريباً وكــذلك العكس لكن هذا المعنىٰ لا يصح بالنسبة لله جلّ وعلا.

سؤال: ان دخول الله جلّ وعلا في الاشياء مسلم كما جاء في الرواية لكن البحث عن كيفية الدخول وهو (لا بالممازجة) وأنتم تفضلتم انّ العقل لا يدرك كيفية الدخول.

الجواب:

اصل الخروج ايضاً مسلم فالله جلّ وعلا (داخــل فــي الاشــياء) كــذلك (خارج عنها).

صاحب السؤال: انه داخل امر مسلم والآية تقول (نودي من في النار) (٢) فأصل الدخول في الوجود الذي هو مسلم والرواية ذكرت هذا السعنى انه داخل في الاشياء اما لا نعلم كيفية الدخول فلما ذا لا تقولون انه تعالى داخل في الاشياء اما هل هو بالممازجة أم بنحو اخر لا نفهمه فالرواية ساكتة عن ذلك.

الجواب: الخروج الذي ذكرناه كذلك فالله جلّ وعلا خارج ايضاً. صاحب السؤال: ما معنى الداخل؟ يعني ان اصل الدخول مسلم. الجواب: نحن ذكرنا مثالاً يبسط لنا الجواب مثلاً اذا اقر احد انه مطلوب

١ - الكافي. ٨٦/١. توحيد الصدوق. باب ٤١. باب انه عزّ وجلّ لا يعرف لا به / ٢٧٩.

٢ - الجملة بهذه الصورة لا وجود لها في القرآن الكريم ولعل المراد قوله تعالى في سورة النمل / ٨ \* فَلَمَّا
 جُاءَهُا نُودِيَ أَن بُورِکَ مَن فِي ٱلنَّارِ وَمَنْ خَوْلَهَا ﴾

٧٢ / العقائد المحاضرة الثالثة

لزيد كذا مالاً لاجل الاقتراض وادعى انه دفع ذلك المال واداه فالدائن يقول لم يدفع قرضه والمديون يقول انتي قد دفعت القرض فالاقرار بالقرض موجود الآ انه ههنا مسائل آخر لابد من الكلام حولها، فالرواية تقر بأنه (داخل في الاشياء) وأنتم تقولون ان الرواية بعد اقرارها بأصل الدخول فلماذا تقولون لا نفهم ذلك؟ فالمسألة هي ان الرواية كما قالت (داخل في الاشياء لا بالممازجة) كذلك قالت (خارج عن الاشياء لا بالمباينة) ومن ذلك يعلم ان الدخول والخروج والخروج بالنسبة لله جل وعلا مع الاشياء ليس من سنخ الدخول والخروج الذي نفهمه.

صاحب السؤال: حول (نودي من في النار) ماذا تقول يعني (داخل في الاشياء) يعني انّ الوجود داخل في الاشياء (خارج عنها) لا بوجوده بل خارج عن التعابير والمباينة.

الجواب: يعني بنحو المباينة خارج عنها.

صاحب السؤال: لا بالمباينة ايضاً موجود في الرواية.

الجواب: لا فانّه اذا لم يكن مبايناً لا يكون خارجاً عنها كما تراه في الرواية ونحن لا نرئ مانعاً من التعبير بالوجود وذلك لانه اذا قيل داخل إذاً التعبير بأي عبارة كان جائزاً حتى الله جلّ وعلا فإذا قيل داخل في الاشياء يعني شيء واشياء إذاً هنالك شيئان فاذا سلمنا الإثنينية سلمنا البينونة ايضاً وقد جاء التصريح (داخل في الاشياء لا كدخول شيء في شيء.

سؤال: هذه الروايات قابلة للجمع مع السنخية والبينونة.

الجواب: البينونة بمعنى المفارقة المكانية غلط والبينونة بمعنى المفارقة

الحقيقية يعني إنَّ هذه الحقيقة غير تلك الحقيقة (وبهذه الغيرية وقع التصريح بالخصوص غير الاشياء مباين للاشياء) والعبارات السابقة ناظرة الى هذه البينونة.

طبعاً هذه البينونة صرحت بها الروايات مشلاً في قـوله ﷺ «مباينته ايّاهم...» وقوله ﷺ «كنهه تفريق بينه وبين خلقه» وفي بعض الروايات جاء التصريح بأنّ انيّت الاشياء مباينة له جلّ وعلا ولذا من المسلّم هذه الروايــة «داخل في الاشياء» لا تنفى تلك الروايات.

صاحب السؤال: داخل بانيّته.

الجواب: حينما يكون مبايناً فمع حفظ المباينة يكون داخلاً لكن دخوله لا يتصور لأنّه (لاكدخول شيء في شيء».

سؤال: سماحة الأستاذ نفسر الرواية بهذا المعنى وهو اتّـه داخـل فــي الاشياء بمعنى انّ الوعاء الذي يشغل حيزاً من المكان كذلك الله جلّ وعلا بلا زمان ولا مكان يملاء هذا الوعاء ومباينته تعالىٰ للاشياء بمعنىٰ أنّ الله، الله جلّ وعلا وانّ الممكن، ممكن وفي نفس الوقت يمكننا تصورهما معاً يــعني اتّـه داخل في الاشياء بلا امتزاج وخارج عنها يعني انه غيرها فما هــو الاشكــال الذي يرد علىٰ هذا المعنىٰ.

الجواب: انكم تقولون «داخل في الاشياء» يعني انّ الشيء موجود وانّ الله جلّ وعلا ايضاً موجود وقد ملاء ذلك المكان ومع ذلك لا تضاد بينهما؟ صاحب السؤال: نعم.

الجواب: كل اشغال بالنسبة الى المكان المشغول هو اجتماع للضدين

٧٤ / العقائد المحاضرة الثالثة

لكن هنا لا تضاد بناء على هذا المعنى «داخل في الاشياء لاكدخول شيء في شيء» يعنى لا نفهم كيفية الدخول.

صاحب السؤال: يمكنهما الاجتماع لكن لا بالممازجة بينهما.

الجواب: نقول في مورد حول كلّ ممكن يؤخذ بنظر الاعتبار فالمسألة لا بهذا الشكل فكل مكان شغل بواسطة ممكن لا يمكن أن يشغل من قبل ممكن آخر وعليه فدخول الذات الالهية المقدسة في الاشياء لا مثل كيفية دخول الاشياء بعضها مع البعض وعلى هذا الاساس «داخل في الاشياء لا كدخول شيء في شيء» يعني نريد أن نقول لا تتصورواكيفية في ذلك وأقروا اجمالاً بأنّه داخل في الاشياء.

سؤال آخر: حول الآية التي ذكرتموها انّه لا سنخية بين النية والعمل، نقول: ان ارادة الله جلّ وعلا للعمل الذي يتحقق في الخارج لا يرتبط بالآية اصلاً.

الجواب: هذا صحيح الا ان المستدل يريد أن يستفيد من الآية انه هنالك تسانخ بين العلة والمعلول ثم يريد بها تعميم هذا المعنى لكن كما بينا ان الآية مضافاً الى عدم اثباتها السنخية بين الافراد يسرد عملي الاستدلال بسها همذا الاشكال وهو انه لو ثبتت السنخية بين الافراد فلا ربط لها بالله جل وعلا.

سؤال آخر: حول الرواية التي ذكر تموها في الاسبوع الماضي وتفضلتم (بان) بأنها تتنافي مع السنخية نقول: لو كان البحث من جهة عقلية وفلسفية فالامركما تقولون ان كلمة بان تتنافئ مع السنخية اما الروايات ترتبط بالعرف وعرفاً كلمة بان لا تتنافئ مع السنخية فكما انّ الانسان مسانخ للجدار اما يمكن أن يقال «الانسان بان عن الجدار».

الجواب: أنتم تقولون ان كلمة (بان) تثبت عدم السنخية بحسب الدقة العقلية والفلسفية ولكن الروايات حيث أنها ترتبط بالعرف وفي النتيجة انم يمكن أن تكون (بان) عرفاً بمعنى مفارقة شيء من شيء اذاً المراد من الروايات هذا المعنى.

نقول في الجواب: انّ الكلام الذي يقال بان الروايات ترتبط بالعرف صحيح في المباحث الفقهية الاصطلاحية (من جهة الطهارة والنجاسة و...) امّا حول المسائل المرتبطة بالله جلّ وعلا فقد طرحت بكامل الدقة يعني الى الحد من الدقة بحيث يقول الامام على «محرم على بوارع ثاقبات الفطن تحديده وعلىٰ عوامق ثاقبات الفكر تكيفيه... قد يئست من استنباط الاحاطة بمطوامح العقول»(١).

وقد بينوا المطالب على بأدق وجه وأمّا كلامكم بان العرف يفهم من كلمة بان البينونة المكانية فاذا كان الامر كذلك فهو لا يصع على الله جلّ وعلا قطعاً فاذا أردنا أن نفرض انّ كلمة (بان) بالمعنى العرفي فمن الواضح انّه لا مطرح للبينونة المكانية في مباحث التوحيد.

صاحب السـؤال: نريد أن نقول انّ البينونة المستفادة مـن الروايـات لا تنافى السنخية.

الجواب: لماذا؟

١ - من خطبة لاميرالمؤمنين لليُّلاً، توحيد الصدوق، باب التوحيد ونفي التشبيه، ح ٢٦، ص ٦٨.

٧٨ / العقائد المحاضرة الثالثة

صاحب السؤال: لأن المسانخة بين الانسان والجدار موجودة ومع ذلك بينهما تباين.

الجواب: سنخية الانسان مع الجدار من جهة انهما ممكنان.

صاحب السؤال: انّهما مشتركان في الحقيقة ومع ذلك فمن الصحيح عرفاً أن يقال انهما متباينان.

الجواب: البينونة بينهما مكانية.

صاحب السؤال: لا البينونة من جهة الاشتراك في الحقيقة فيقال: (هـذا الانسان غير هذا الجدار)

الجواب: لا اشكال هنا من جهة الفصل المقوم لهما حيث ان الفصل المقوم للانسان غير الفصل المقوم للجدار وهذا صحيح امّا حول الذات المقدسة فلا مطرح للفصل المقوم ومن الواضح ان البينونة بهذا المعنى الذي تتفضل به غير مطروح في المسائل العقائدية التوحيدية فكلمة (بان) المذكورة في هذه الاحاديث فقد ذكر فيها بلا فاصلة ان المقصود منها ليس البينونة المكانية بل البينونة الحقيقية وعلى هذا بعد ملاحظة مختلف المسائل المرتبطة بالبحث فالمقصود واضح.

سؤال آخر: التناقض يكون فيما اذا كانت هنالك وحدة موضوع فاذا لم تكن وحدة موضوع فلا تناقض في البين وأنتم تفضلتم انه من اللوازم الفاسدة هو اجتماع النقيضين لكن الله والممكنات فردان لا فرد واحد مثلاً زيد وعمر كلاهما مشتركان في الانسانية ويشتركان في حقيقة واحدة احدهما عالم والآخر غير عالم.

الجواب: تتفضلون انّه من شرائط التناقض أن يكون الموضوع واحداً وهنا الموضوع اثنان احدهما واجب وعال والآخر سافل مثل انسانين يشتركان في الانسانية لكن أحدهما عالم والآخر جاهل.

أقول: انّ جهة الاشتراك هي الانسانية (والعلم والجهل أمران عارضيان) ولذا حينما يطرح التناقض (لابد وان يكون من جهة واحدة) من جهة حقيقة الانسانية فنقول زيد موجود وعمرو لا وجود له أو نقول هذه الحقيقة في زيد واجبة الوجود وفي عمرو لا وجوب للوجود فيه فصحيح أنهما شخصان لكن يلزم النظر الىٰ الجهة المشتركة بينهما وههنا ايضاً فرد عال وآخر سافل.

امًا بحث التناقض حينما يشتركان في حقيقة واحدة واجتماع النقيضين هنا باعتبار اشتراكهما في الحقيقة الواحدة المدعاة حيث يقال الحقيقة في واجب الوجود هي الحقيقة في السافل غير واجب الوجود وهذا هو التناقض.

السؤال الاخير: هل أن كلمة الواجب وردت في الروايات؟

الجواب: اني لم أر ذلك وهنالك البعض طرح شبهة من هذه الجهة سوف يأتى الحديث عنها في المباحث الآتية ان شاء الله تعالى.

# المحاضرة الرابعة

دليلان اخران حول السنخية:

١ ـ قاعدة فاقد الشيء لا يعطيه

حول السنخية يستدل بعض الأحيان بانّ: فاقد الشيء لا يعطيه يعني انّ المعطي لابد وأن يكون واجداً لذلك الشيء (المعطىٰ) وهذه القاعدة مسلمة في نظر عدة وذلك لأنّ المعطى اذاكان لا يملك شيئاً كيف يعطى للآخرين؟

وعليه فمع ملاحظة هذه القاعدة فالله جلّ وعـلا عـلة الكـائنات وقـد أعطاها الوجود فلابد أن يكون هو جلّ وعلا واجداً لهـا اعطاه فلازم ذلك السنخية والاشتراك في الحقيقة.

#### نقد و تحقيق

حول هذا الاستدلال هكذا يقال بأن هذه القاعدة بالنسبة الى العلة التي يكون معلولاً تنزلاً لوجودها ومترشحاً عنه فحينئذ لابد وأن لا يكون المعطي فاقداً لما يعطيه ولكن اذاكان المقصود من العلة هو الفاعل التام يعني ان الذات الالهية المقدسة فاعلة بالارادة والمشيئة توجد الاشياء (لا من شيء) فلا موقع لهذا المعنى هنا وهذه القاعدة خارجة تخصصاً ولا تجري هنا ولا تخصيص في القاعدة العقلية.

والمعنىٰالصحيح والذي هو عام ويرتبط بالذات الالهية المقدسة هو أنّ

المعطي لشيء لابد وأن يكون قادراً علىٰ فعل ذلك الشيء ومالكاً له (١٠) اما أن يكون مسانخاً له فبأي دليل؟ بل المعطي لشيء لابد وأن يكون مالكاً لذلك الشيء (٢) بالضرورة العقلية الآانه لا يوجد دليل علىٰ لابدية السنخية بين المعطي والمعطى الآفيما بينا من الموارد وحيث ان الله جلّ وعلا فاعل بالارادة والمشيئة فاعل تام ويوجد الاشياء (لا من شيء) ولا ينفصل منه شيء (لم يلد) اذاً هذا القانون لا ارتباط له بالله جلّ وعلا ولا يجري عليه وحاصل ذلك انه لا يمكن اثبات السنخية عن هذا الدليل.

٢ ـ انّ الكائنات آيات الله جلّ وعلا

هنالك مطلب اخر ورد في ضمن بعض الاسئلة وهو انّ الكائنات دليــل علىٰ الله جلّ وعلا وآياته واذا لم تكن سنخية بينها وبينه بل كانت مباينة له فكيف تكون الآية مباينة وبعبارة اخرىٰ الشيء الذي يكون علامة وآية لشيء آخر لابد وأن يكون متناسباً ومسانخاً لذلك الشيء حتىٰ يكون علامة عليه.

#### نقد وتحقيق:

الجواب واضح لأنّ آية الشيء يثبت ذلك الشيء ومن الممكن أن تكون الآية، آية لجهات مختلفة وحول الله جلّ وعلا فكون جميع الكائنات والموجودات آية فبهذا المعنى: انها تثبت حقيقة القائم بالذات (٣) وليس من اللازم أن يكون المثبت للقائم بالذات مسانخاً له بل حينما يكون المبنى (في

١ - (المالكية بمعنى التسلط التام ـ المترجم).

٢ - (بمعنى التسلط التام والقدرة عليه \_ المترجم)

٣ - الموجود بنفسه ـ المترجم.

۸۲ / العقائد المحاضرة الرابعة

قبال المباني الاخرىٰ) هو الايجاد، والايجاد الذي يكون (لا من شيء) لابد وأن يكون الله جلّ وعلا مبايناً للكائنات لان الكائنات حينما تكون موجدة ومسبوقة بالعدم وقد أوجدت (لا من شيء) ولا وجود لها في نفسها وفقيرة محضاً بل موجودة بالغير والموجد قائم بذاته فلازم ذلك هو التباين وذلك لأن المحتاج بذاته يتباين مع الغني بذاته والذي بالغير يتباين اساساً مع الذي بنفسه لا بغيره والحاصل ان هذا الدليل لا يمكنه أن يثبت لنا السنخية.

وقد بينا في المحاضرات السابقة اللوازم الفاسدة المترتبة على القول بالسنخية وأثبتنا البينونة بالادلة الوحيانية (النقلية) وقد انتهينا من بحث البينونة والسنخية.

#### العينية

المسألة الثالثة، مسألة العينية بمعنى أنّ الله جلّ وعلا عين الكائنات ومن الطبيعي حينما يسمع الانسان هذا الكلام يستبعده فهل يقول أحد بأنّ الله جلّ وعلا عين الكائنات؟

طبعاً نهاية الدخول في مسلك الفلاسفة هي السنخية ونهاية الدخول في مسلك العرفاء هي العينية وهنا لابد لنا من تحقيق مسألة العينية.

المقصود من العينية هو نفس ما نفهمه من الله جلّ وعلا عين الكائنات والموجودات. نعم بلحاظ محدودية الخلائق وباعتبار الحد الذي فيها فهي ليست عين الذات الالهية لكن مع غض النظر عن حدها الذي هو أمر اعتباري ولا حقيقة له فهي عينه جلّ وعلا وبعبارة اخرى الشيء مع قيد المحدودية فهو غير الله وعلا ولكن مع عدم لحاظ المحدودية فهو عين الله (تبارك

وتعالىٰ علواً كبيراً) والعبارة التالية حاكية عن هذا المعنىٰ.

هنالك جملة معروفة في كتب الفلسفة والعرفان وهي:

«بسيط الحقيقة كلّ الاشياء وليس بشيء منها» بسيط الحقيقة يعني الله تبارك وتعالىٰ، كلّ الاشياء وليس بشيء منها.

وهذا تناقض فهو كل الاشياء وهو ليس بشيء منها لكن المراد انه ليس بشيء منها مع لحاظ التعين وكل الاشياء بدون لحاظ التعين وسوف يستضح الامر اكثر اذا قرأنا العبارات.

سؤال: هنالك قسم من الفلاسفة مع كونهم غير قائلين بالعينية لكنهم مع ذلك يدافعون عن قاعدة بسيط الحقيقة كاملاً، ولذا لا يمكن أن يقال قاعدة بسيط الحقيقة نفس العينية.

الجواب: نعم سيتضح ان شاء الله في ضمن المباحث الآتية، ان كثيراً من الفلاسفة الذين ذكرتهم في نهاية عملهم في الفلسفة ينتهون إلى العرفان يعني انهم في نهاية عملهم يعلنون ان المطلب هو كذلك (يعني كما يقول أهل العرفان).

صلحب السؤال: اقا علي حكيم يخالف بشدة وحدة الوجود لكنه يقبل بسيط الحقيقة.

الجواب: اذا كان كذلك فانه لا يقول بها بالشكل الذي أنا فسرت يعني انه يقلبها بمعنى وتفسير اخر ونحن كلامنا حول المعنى الذي يعبر به نــوعاً نفس العرفاء وسوف نقرأ عباراتهم.

العبارات الصريحة في وحدة الوجود:

۸۴ / العقائد المحاضرة الرابعة

في المشاعر (المشعر الثامن في أنّ الوجود بالحقيقة هو الواحد الحق تعالىٰ) عبارات ترجع الىٰ هذا المعنىٰ وهو انّه هنالك حقيقة واحدة وهذه الحقيقة تتطور باطوار مختلفة ولا شيء غيرها واطوارها وشئووناتها وفي مواضع اخرىٰ صرح ايضاً انّ اطواره وشئووناته عين ذاته ولذا تكون النتيجة انّ الله جلّ وعلا عين الكائنات لانه لا يوجد غير حقيقة واحدة متطورة والتطور عينها.

وفي بعض الاحيان يضرب لذلك مثال الشمع اذا صنع منه اشكالاً، كالاسد والشجر والانسان فهذه اسام مختلفة ومثلاً رأس الاسد وذيله وبطنه ورجله وساق الشجر وفاكهتها وهكذا والكل يعلمون أنها لا شيء غير الشمع والشمع قد تشكل بأشكال مختلفة وهنا مع لحاظ هذه المحدودية والشكل الخاص فهي اسد وذيله ومع لحاظ خصوصية شكل الشجر فهو شجر ولكن الكل يعلم انّه لا شيء الا الشمع (۱) وهذه عبارة المشاعر:

«ظهر وانكشف ان كلما يقع عليه اسم الوجود ليس الا شأناً من شئوون الواحد القيوم ولمعة من لمعات نور الانوار فما وضحناه اولاً بحسب النظر الجليل من ان في الوجود علة ومعلولاً ادى بنا اخيراً من جهة السلوك العلمي والنسك العقلي الى أن المسمى بالعلة هو الاصل والمعلول شأن من شئوونه وطور من اطواره ورجعت العلية والافاضة الى تطور المبداء الاول باطواره

١ - ممد الهمم في شرح فصوص الحكم، ص ٣٨. طبعاً هنالك عبارات من هؤلاء الاشخاص لا
 يستفاد منها هذا المعنى وظاهرها غيره الأاننا نتكلم حول هذه العبارات وكل من يقول بها فقد قال بالعينية.

و تجليه بأنحاء ظهوره»(١).

سؤال: هذه العبارة التي قرأتموها المطروح فيها هو التجلي ومثال الشمع لا ينسجم مع العبارة والمفروض أن يطرح مثال الضوء وعند ذاك لا يسمكن استفادة العينية منها.

المجواب: لو دقق النظر في ذيل العبارة فقد وقع الكلام فيها عن التجلي فهل هذا التجلي غيره جل وعلا ؟ أم لانفسه جلّ وعلا ولا غيره؟ فلو كان التجلي انه لا شيء الا هو فكما ذكرنا من المطلب واذا كان التجلي غيره فكل المسائل التي أثبتت وأحكمت بواسطة هذا المعنى فسوف لا تتفق مع هذا المطلب من وجود حقيقة اخرى مع ملاحظة كلامهم من انه لا وجود الا لحقيقة واحدة لا غير وهل قالوا لا حساب ولا وقع للآخرين اصلاً وعدم ملاحظة الآخرين يفهمها الكل ايضاً ولا تحتاج الى أن يكون الانسان من الكمّلين حتى تفهم واذا لم تكن بالحساب، فالمسألة بسيطة اذاً لو كان التجلي عينه جلل وعلا فهذه العينية ولو كان غيره بالمعنى الحقيقي للغيرية فهذا مغاير لكل ما رتبوه وأثبتوه من مبنى ونظر وما يقال من أنّه هو وليس هو فنتيجته انا نتلفظ بألفاظ ونطلب المعنى من الله جلّ وعلا «طور وراء طور العقل» (٢٠ لكنا لا بألفاظ ونطلب المعنى من الله جلّ وعلا «طور وراء طور العقل» (٢٠ لكنا لا بألفاظ ونطلب المعنى من الله جلّ وعلا «طور وراء طور العقل» كلكنا لا بألفاظ ونطلب المعنى من الله جلّ وعلا «طور وراء طور العقل» كله نزال نتحرك في مسير العقلائية.

يقول ابن عربي في الفتوحات «فسبحان من أظهر الاشياء وهو

١ - المشاعر، ص ٥٣ (المشعر الثامن في أنَّ الوجود بالحقيقة هو الواحد الحق تعالى).

٢ - الأسفار، ٧/١١ و ٣٢٢/٢.

عينها»<sup>(۱)</sup>.

وفي أحد شروح الفصوص ـ باللغة الفارسية ـ في توضيح المسألة عبارة نقلت عن كتاب كشف الحقائق لعزيز النسفى وهي: ما دام اسم الله جلّ وعلا باقياً واسمك كذلك باقياً، فلهذا السبب يثبت وجود الله جلّ وعلا ووجـودك وتعرف الله جلّ وعلا وتعرف نفسك وأنت في مقام الشرك بـعيد عـن مـقام الوحدة وهذه المعرفة ليست الاّ غروراً واعتقاداً وكلامك هذا لا يعلم الاّ بمثال مثلاً حتى الى يد عزيز فعزيز يعلم اسماً ونفسه هو يعلمها اسماً ولهذا السبب يعلم عزيز انّه غيره ونفسه هو يراها غير عزيز فعزيز لم يعلم ويعرف نفسه انه لو علم يد عزيز وكان قد عرف عزيزاً فمن اليقين يعلم ان عزيزاً موجود ولا يوجد غير عزيز واذا كانت يد عزيز شخصان من الوجود يــلزم مــن ذلك أن يكون عزيز موجودين وهذا محال وذلك لان عزيز واحد لا اكثر ولا يمكن أن يكون اثنين اذاً يد عزيز لا يكون لها الوجود غير وجود عزيز وعلىٰ هذا فأسم السر واسم الرجل واسم اليد واسم الظاهر واسم الجسم واسم الروح اسماء لمراتب عزيز وعزيز الاسم الجامع فكما علمت اسماء هذه المراتب كذلك اسامي الوجود هكذا تعلمها ايضاً «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» الذي «خلق...»، «انّ الله خلق آدم على صورته» واعلم انه لو صنعنا من الشمع مائة شيء وبالضرورة صار لها مائة شكل ومائة اسم ولكل شكل اســـام مـــتعددة (صنعنا شكل الاسد وللاسد اسماء متعددة مثلاً الرأس والاذن) لكن العاقل

١ - الفته حات المكية، ٤٥٩/٢.

يعلم ان لا وجود لشيء غير الشمع وهذه جملة الاسامي التي ظهرت كلها اسام للشمع جائت فيه الجهات المختلفة والاضافات والاعتبارات (يقول الشاعر): بأي لون تريد ان تلبس الثوب ألا انّـــى أعـرف طــول رعــنا

وهذه التعابير دالة على المطلب كاملاً يقول ابن عربي في الفصوص «فكان موسى أعلم بالامر من هارون لانّه علم ما عبده اصحاب العجل لعلمه بأنّ الله جلّ وعلا قد قضى الاّ يعبد الاّ ايّاه وما حكم الله بشيء الاّ وقع (١) فكان عتاب موسى أخاه هارون لما وقع الامر في انكاره وعدم اتساعه فانّ العارف من يرى الحقّ في كلّ شيء بل يراه عين كلّ شيء»(٢).

وقد جاء في شرح هذه العبارة ايضاً في نفس الشرح باللغة الفارسية بعد ترجمتها (غرض الشيخ في مثل هذه المسائل في الفصوص والفتوحات وسائر الزبر والرسائل بيان اسرار الولاية والباطن لأولئك الذين هم أهل السرّ ولو كان بحسب نبوة التشريع مقر بأن عموم الناس لابد وان يعرضوا عن عبادة الاصنام كما أنكر الانبياء عبادة الاصنام)

وهذه العبارة ايضاً ناطقة كاملاً بالعينية وقد جاء في هذا الشـرح شـعر ايضاً حول هذا المطلب. والشعر باللغة الفارسية هذا ترجمته:

رأى عاشق عن قلبه الملقى (بعيداً) الله (حضرة الحق) تعالى في السنام فستسك بازاره ذلك الغموم انسا الذي لست بأقسل مسنك

١ - المراد من الحكم هو الحكم التكويني فكل عبادة وقعت فهي عبادته جلَّ وعلا.

٢ – فصوص الحكم شرح ابوالعلاء العفيفي، الفص الهاروني، ١٩٢/١.

٣ - ممد الهمم في شرح فصوص الحكم، ص ٤١٥.

وحينماقام ذلك الدرويش من المنام رأى نفسه قدامسك ازار نفسه بسيقوه (١)

ثم انه طرح مسائل حول حقيقة الفرق بين الامكان الاستعدادي في نظر الفلاسفة والامكان في نظر العرفاء الى أن قال:

(بل في الحقيقة لا ظاهر ولا مظهر ولا متجلي ولا مجلى .... الحكيم والمنطقي يرئ الامكان الاستعدادي في المادة وباقي الامكانات جهات في النسبة ويرئ العارف الامكان بأنه وجودات متكثرة هي محض الربط ولا وجود الا للواجب ولو دققت النظر فان كل ما في دار الوجود وجوب (يعني كل شيء واجب الوجود) والبحث عن الامكان لاجل التلهي)(٢).

ولو كان المقصود انّ الكل واجبون بالوجوب الغيري فـهذا ليس مـن التلهي بشيء بل هو عين الواقع، والحاصل انّ الوجوب بالغير غير مقصود.

وجاء في توضيح جملة (العالم ظل الله):

«وحيث أنّ هذا الاصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء وزلت بالذهول عنه اقدام كثير من المحصلين فضلاً عن الاتباع والمقلدين لهم والسائرين معهم فكما وفقني الله تعالى بفضله ورحمته الاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الازلي للماهيات الامكانية والاعيان الجوازية فكذلك هداني ربي بالبرهان النيّر العرشي الى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصراً

١ - ممد الهمم في شرح فصوص الحكم، ص ٧٢.

٢ - ممد الهمم في شرح فصوص الحكم، ص ١٠٧.

في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديّار وكلما يتراآى في عالم الوجود انّه غير الواجب المعبود فانما هو من ظهورات ذاته و تجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله «فالمقول عليه سوى الله أو غيره أو المسمى بالعالم هو بالنسبة اليه تعالى كالظل للشخص فهو ظل الله فهو عين نسبة الوجود الى العالم فمحل ظهور هذا الظل الالهي المسمى بالعالم انما هو أعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل»(١).

وقد جائت ترجمة هذا المتن وتوضيحه في كتاب الرحيق المختوم الذي هو شرح وتوضيح للاسفار باللغة الفارسية (نكتفي بترجمة توضيح ذيهه) (٢) «فالعالم بالنسبة الى الشاخص، فغير الله جلّ وعلا كالظل بالنسبة الى الشاخص، فغير الله جلّ وعلا وماسواه وبعبارة اخرى العالم هو ظل الله... مقر ومستقر هذا الظل الالهي هي الموجودات يعني الارض والسماء وذلك لان الموجودات لا يليق بها أن تكون ظلاً لله مباشرة فان ظل الله أمر واحد وهذا الامر الواحد هو الفيض المنبسط والنفس الرحماني والعالم بالنسبة لله يشبه الظل للشاخص يعني ان الظل الالهي قد استولى على العالم والعالم محل ومقر الظل عين نسبة الظل الالهي قد استولى على العالم والعالم محل ومقر الظل عين نسبة (الكون) أو الوجود (الكوني) للعالم (١٠).

ويقول بعض شارحي فصوص الحكم انّ هنالك نكتة في تعبير (كالظل)

١ - الاسفار ، ٢٩٢/٢.

٢ - المترجم.

٣ - الرحيق المختوم، القسم الرابع، المجلد الثاني ص ٤٥٩ و ٤٥٢.

ذكر ذلك بعد كلام ابن عربي حيث قال: «فنقول اعلم ان المقول عليه سوى الحق أو مسمى العالم هو بالنسبة الي الحق كالظل للشخص فهو ظل الله»(١).

فقال الشارح: «كما انّ الظل لا وجود له الاّ بوجود الشخص (ولو لم يكن للشخص وجود فلا معنى لوجود الظل) كذلك العالم لا وجود له الاّ بالحق» (٢) وكما أن الظل تابع للشخص كذلك ماسوى الله تابع للحق، ولازم له لانّ ماسوى الله صور اسماء ومظاهر صفات لازمة له والشيخ حيث يقول «كالظل للشخص» من هذه الجهة انّ الظل عين الحق ومن جهة اخرى غير الحق، والحال انّ الظل لا يمكن أن يكون عين الشخص «لان الظل والشخص ليسا من حقيقة واحدة».

والخلاصة: المقصود هو انّ نسبة الخلق الى الحقّ الطف وأعلى وأدق من نسبة الظل الى الشخص وذلك لانّ الظل شيء والشخص شيء آخر، اما الموج وهي الخلائق عين تلك حقيقة البحر لانّ حقيقة البحر هي الماء والمقصود اثبات هذه النكتة وهي انّ العالم كله خيال (٣).

طبعاً هذه قسم من الأدلة على ما يقولون والآ اذا أراد الشخص جمعها فالشواهد كثيرة جداً وسيأتي الحديث في الاسبوع الآتي تحقيق العينية من جهة عقلية ووجدانية ونقلية.

اسئلة وأجوبة

١ - فصوص الحكم مع شرح ابي العلاء العفيفي، الفص اليوسفي، ١٠/١.

٢ - والىٰ هنا يتضح المعنىٰ وهو انّ العالم لا وجود له في نفسه الأ بالحقّ.

٣ - ممد الهمم، ص ٢٣٧.

السؤال الأول: كل العبارات التي نقلتموها عدل على نفي الاستقلال فالله جلّ وعلا، وعلا موجود مستقل محض ولا توجد علة غير معلولة الآ الله جلّ وعلا، والعبارات التي تفضلتم بها ناظرة الى هذا المعنى وهو أن نعلم انّ الله مستقل وانه حقيقة الوجود، الوجود بالمعنى الاستقلالي ولا توجد عبارة في كلماتهم تدل على النفى المطلق لغير الله جلّ وعلا.

الجواب:

لو احتمل احد ان هذه العبارات تعطي هذا السعنى من انه ليس في الوجود الا حقيقة واحدة قائمة بالذات وباقي الموجودات كلها معتمدة عليه فهذه المسألة الكل متفقون عليها فلا شيء جديد فيها وجواباً لسؤالكم أقول: هذا التفسير تفسير حسن وجيد للغاية الا ان عدة من الناطقين بهذه العبارات لا يقبلون هذا التفسير وقد صرحوا بذلك من جهات مختلفة، واذا أردتم توجيه ذلك فلا مانع من ذلك الاية حينما يتضح مقصودهم كاملاً.

فقالوا: الشمع حقيقة واحدة وهذا الشمع الواحد صار اسداً وشجراً وهخذا وفي كلّ مكان صار له اسماء متعددة لكنه ليس شيئاً الاّ الشمع وكل ما هو موجود فهو شمع كذلك صرحوا بهذا المعنى انّ امواج البحر ليست الاّ البحر وايضاً صرحوا انّ الكل هو وهم وخيال وعلى هذا الاساس نقول اولاً: مع ملاحظة هذه العبارات (والتي ذكرنا قسماً منها) المطلب كما بيناه عنهم وكل من يحقق في كلماتهم يتضح له ذلك كاملاً.

 ٩٢ / العقائد المحاضرة الرابعة

الامور) فهل الفلاسفة الذين كانوا في هذا المسير ارادوا غير هذا الكلام؟ فهم قالوا بنفس هذا المطلب اذاً حينما يقال نحن خرجنا من هذه المرحلة الى مرحلة ارقى وان الله جلّ وعلا جعل من نصيبنا. كذا... يعلم انّ العراد شيء آخر والاّ لو لم يكن الامر كذلك فعموم اشخاص الناس وعوامهم ممن سمع شيئاً قليلاً من مسائل التوحيد يقولون بأنّ الحقيقة القائمة بـذاتـها هـي الذات الالهـية المقدسة وسائر الاشياء مخلوقة له.

### السؤال الثانى:

حول اسلوب (التحقيق)، قيل صحيح انه بعد مجيء الوحي لابد لنا من تعقل ما جاء به الوحي كأنما تريدون أن تخطأوا طريقة الفلاسفة لكن الوحي وان كان قطعياً الا أن الذي بأيدينا ليس الا الرواية لا الوحي والقرآن الذي سنده قطعي لكنه من حيث الدلالة والحجية ظاهر وليس قطعياً والروايات من جهة السند لا تخلو من اشكال وعليه فالتعقل في الروايات التي وصلت الينا ليس تعقلاً للوحي اذاً بنظري ان طريقة الفقهاء والاصوليين منا هي الطريقة الصحيحة يعني كل ما ثبت بواسطة العقل قطعاً يكون قرينة حتى ولو سحبنا ايدينا عن ظاهر الروايات.

الجواب: كان السؤال بمكانه وجيد كان السؤال انه نحن لدينا طريقة في التحقيق وهي التعقل فيما جاء به الوحي وقلنا بعد اثبات وجود الله جلّ وعلا بالعقل وثبت الوحي بالعقل عند ذاك لابد من التعقل في ما جاء به الوحي وكأنه هذه الطريقة كناية عن طريقة الفلاسفة الذين يبدؤن بالتفكير والتعقل ثانياً انّ الوحي ليس باختيارنا، فالماكي عن الوحي باختيارنا، فالقرآن والحديث

حاكيان عن الوحي والحاكي عن الوحي يمكن أن يكون من جهة اصل السند غير صحيح كما حصل الاشتباه في بعض الموارد كما قد يكون مكذوباً.

وفي بعض الموارد السند ليس صحيحاً والمتن ليس قطعياً وليس واضحاً والحاصل انّ الشيء الذي نريد أن تتعقله محل اشكال، اما من جهة السند واما محتواه ليس واضحاً واما ظني والظن لا ينفع في الاعتقادات اذاً فأي خاصية للتعقل في الوحي؟ هذه شبهة قد ترد في الذهن واقعاً وعليه فالطريقة الصحيحة أن ندخل في كلّ مسألة بهذا التعقل ونعمل عملنا (ونأخذ النتيجة) لا أن نتعقل في الوحي.

ونجيب على ذلك انه لو كان الأمر كذلك، فعلى الاسلام السلام يعنى ليس لدينا شيء من الاسلام حتى ندعوا البشرية اليه.

صاحب السؤال: لا أريد نفي الوحي لكن أريد أن اقول لا يمكن لاجل ظهور آية واحدة أن نرفع اليد عما وصلنا اليه بواسطة العقل.

الجواب: اذاً تقول بالتعقل فيما جاء به الوحي ولكن مع الالتفات الى ان كثيراً مما جاء به الوحي ظواهر وهذه الظواهر لا تتفق مع العقل في النهاية ما ذا تقولون بالنسبة لهذه الظواهر التي لا تتفق مع العقل كيف نعمل معها؟ لقد تقدمت مقداراً نحو الجواب الذي نريد ان نقوله انا اريد الشروع من مكان والى هنا اصل لكنكم أنتم تفضلتم نحن نقبل التعقل في الوحي الا اننا نقول ماذا نعمل مع الظواهر التي لا تتفق مع العقل؟ كراراً قلنا وحتى اليوم كررنا ذلك وفي بعض الاحيان أمل من كثرة التكرار أن مكانة العقل محفوظة ولكن البعض بعد هذه الكلمات التي بيناها ينسب الينا فكرة التفكيك بين العقل

والدين والتفكيك بين العقل والوحي لكنا مصرّون باننا لسنا كذلك ودائـماً نقول: العقل وعملاً معتمدون علي العقل وكراراً قلنا ان مكانة العقل محفوظة الا ان عقلنا عثر على منبع وسيع ومهم ويقول لنا انّه لابدّ من الاستفادة من هذا المنبع ولذا نحن نصر على عدم نسيان هذا المنبع ولابد من اعماله مع الدقة في ذلك وهذا المنبع نظرحه مع قيدين:

١ \_اعتبار السند

٢ ـ وضوح الدلالة

سؤال: لا يلزمنا بالنسبة لهذه الروايات الى سند معتبر لان الآيات والروايات في المباحث العقلية التي اقيم عليها البرهان غنية عن السند فلماذا تقبل الاشكال وترجع الى الوراء.

الجواب: نعم بالتدريج سوف نقول ذلك ولا نسرجع الى الوراء لكسنا لا نظري الزمان وخلاصة كلامنا هو انّ الاستفادة من منبع الوحي لابد وأن تكون عن طريق سند معتبر ودلالة واضحة فلو ادعى احد انّه ليس لدينا ذلك فسي مجموع ما وصلنا لانه اما السند ضعيف ولا يمكن الاستناد إليه.

وأمّا الدلالة غير واضحة مثل (بعض) آيات القرآن الشريفة فحينئذ (فعلى الاسلام السلام) فنحن الى أي شيء ندعو البشرية الى اسلام تمام أقسامه وابعاده عبارة عن مقدار من المسائل الفقهية اصطلاحاً وهي ظنية؟ هذا لا يكون وليس كذلك بل لو حققنا فهنالك روايات كثيرة وصلت حدّ التواتر ومعتبرة كذلك آيات القرآن الشريفة فهي في هذه المسائل واضحة البيان (١) ولقدكان الائمة المعصومون ﷺ مصرين علىٰ تبيين هذه المسائل وبينوها.

سؤال: الفلاسفة ايضاً يستدلون بهذه الروايات.

الجواب: في بعض الاحيان يستند الفلاسفة بحديث ضعيف (لا وجود له) مهما ما فحصنا عنه لم نعثر عليه وهم يقولون انه موجود في الكتاب الفلاني وهنالك عشرون حديثاً في توحيد الصدوق ألله كذا وكذا خمسون حديثاً في البحار كذا وكذا وبعبارة اخرى حديث واحد تحصيله والعثور عليه صعب ومشكل جداً يكون مستنداً لمسألة اما لوكانت هنالك احاديث كثيرة جداً حول مسأله تجدنا نبتلي بهذا الابتلاء (٢) نحن نقول في المجموع اننا نتعقل الوحي والحاكي عن الوحي الذي سنده معتبر ودلالته واضحة.

وكذلك نعلن هنا عن مسألتين:

١ ـ لوكان هنالك شيء مخالف للعقل والادراك البين فقد اعلنا مائة مرة بانه لابد من توجيهه الآ انه لايوجد في الوحي شيء من هذا القبيل (في بعض الاحيان الادراك وهمي وظني) ولوكان مورد من هذا القبيل فقد فسره الوحي قبل كل أحد بأحسن التفاسير مثلاً (وجاء ربك) لا تتفق مع العقل والادراك البين أو قوله تعالى ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا البين أو قوله تعالى ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا لَاحِي نَاظِرَةٌ ﴾ و...حيث لا تتفق مع العقل وفي كل هذه الموارد فقد اعطى الوحي تفسيراً من أحسن الوجوه، اذاً الظواهر التي لا تتفق مع العقل والادراك البين تفسيراً من أحسن الوجوه، اذاً الظواهر التي لا تتفق مع العقل والادراك البين

١ - قطعية الدلالة \_ المترجم.

٢ - الاعراض عنها والتشكيك في السند والدلالة و... ـ المترجم.

نعلن عن لابدية توجيهها ولكنا نقول: انه لا يوجد شيء من هذا القبيل وكل ما هو موجود فقد فسره الوحي قبل كل أحد وبأحسن التفاسير.

٢ ـ ما جاء بها الوحي بالنسبة للمسائل التي نحن بصددها فمن حسن الحظ انّها مقرونة بالاستدلال العقلي وفي نفس هذه الادلة أشير الى الدليل العقلي لتلك المسألة هذا هو اسلوب التعقل في الوحي ونحن مصرون عليه من جهة اننا لو لم نعتمد ابتداءاً هذا الاسلوب فسوف ينجر بنا الحال الى: انّ عتاب موسى اخاه هارون على نبينا وآله وعليهما السلام لأجل انّ هارون أنكر عبادة العجل(١).

نحن نريد أن لا يصل بنا الحال إلى هـذا المسـتوى وتـتشكل أذهـاننا ابتداءاً بعيداً عن الحقّ بشكل يجرنا الى هذا المستوى.

إذاً جوابكم اذ تفضلتم كيف تكون طريقة التعقل في الوحي صحيحة مع ملاحظة ان الوحي لا وجود له وان الموجود هو الحاكي والحاكي عن الوحي ليس معصوماً عن الخطأ بل وكثير منه كذب وعليه فكيف يكون التعقل في الوحي، هذا هو التعقل في الوحي حيث نستفيد من الوحي بهذه القيود وكل ما يخالف الادراك البين والواضح فلابد من توجيهه ولكن لا يوحد لدينا مثل ذلك مضافاً الى ان المطالب مقرونة بالدليل العقلي وقد اقترنت نفس الروايات بالاستدلال العقلي.

سؤال: أنتم تفضلتم انّ طريقتنا طريقة الفقهاء اذاً لابد لكم من اوّل الامر

١ - كما تقدم ذلك في الصفحات الماضية متن فصوص الحكم وشرحه ممد الهمم فراجع.

مثل الفقهاء مجموعة من الاصول العقلية المدونة حتى يستطيع الطالب بالاستناد اليها فهم الروايات بشكل صحيح فالفلاسفة في المعارف العقلية هكذا يفعلون فلماذا نخطأ طريقة الفلاسفة ونقول لابد من التوجه نحو الروايات مباشرة فلا ينكر أحد أن يأخذ بنظر الاعتبار الآيات والروايات وأن يتأمل فيها ويقعا مورداً للالهام يعني انّ الانسان يحصل له الالهام فليس كما تقولون ليس لنا مسير عقلي اصلاً ولابد من الرجوع الى الروايات مباشرة.

الجواب: لايزال وللأسف الذي قلناه الآن ليس مشخصاً فان طريقة الفقهاء والتي طرحت في بعض كتاباتنا مقصودنا منها هو الاستفادة من طريقة الفقهاء في المسائل العقائدية (ولا مانع منها في المسائل الفقهية اصطلاحاً) يعنى الاعتناء بالكتاب والعترة الطاهرة ومراعاة شأنهما أكثر فأكثر والاعتماد والاهتمام بهما هذا هو المقصود لا انّ المقصود هنا هو الكــلام عــن الحــلال والحرام، لا (وهذا ايضاً لا مانع منه) يعنى انّ الفقهاء في كل بحث يطرحـون الروايات ومن بعد ذلك يستخرجون القواعد العقلية منها ولوكانت هنالك قواعد عقلية مستقلة يراعونها ونحن الف مرة ومرة قلنا في طول هذه المدة التي نخدم فيها وكتبنا ان القواعد العقلية قرائن مـنفصلة لابــد مــن رعــايتها وللاسف يقال في بعض الاحيان الفلسفة يعنى العقل وانَّــي اخــيراً واجــهت وكثيراً ما تعجبت كاملاً وهو: انّ جمعاً يحاربون العقل لانّهم يقولون الفـلسفة كذا وكذا... هؤلاء يجعلون من الفلسفة عين العقل ونحن نقول الفلسفة يـعنى الكتب المعنونة بالفلسفة وهي تحتوي عـلىٰ قسـمين؛ الاول قسـم المسـائل القطعية العقلية (مثل استحالة وجود المعلول بلا علة والدور والتسلسل باطلان

٩٨ / العقائد الرابعة

واجتماع النقيضين محال واجتماع الضدين باطل و...).

فهذه القواعد القطعية العقلية والتي هي مبنى كل العقلاء في عملهم (١) وهي معتمد الوحي، فالوحي ثابت بهذه القواعد العقلية ولذا لا ترفع اليد عن هذه القواعد العقلية ابدأ هذا موقفنا من التعقل والقواعد العقلية ومع ملاحظة هذه القواعد نقول لابد لنفسنا من أن تأخذ شكلاً حاصلاً من خلال ادراك الحقائق والمسائل التي جاء بها الوحي هذا المنيع الوسيع مع ملاحظة قيدي اعتبار السند ووضوح الدلالة موالمسائل العقلانية والتعقل على مكانتهما محفوظتان والآن نريد أن نرى ماذا حصل من عمل؟

المدعىٰ انّه في كثير من المسائل لم يحصل عمل (تحقيق) من هذا القبيل وفي كلّ مورد حصل عمل هكذا فحسن جداً، امّا لو واجهنا ورأينا بيننا وبين تعقلنا هكذا نفهم من الوحي ولاحظنا القواعد العقلية القطعية أنها لا تـخالف الوحى أبداً.

وبعبارة أخرى في الموارد التي يكون فيها الوحي واضح الدلالة بل وبمعنى آخر القواعد العقلية شاهدة ودالة عليه، وفي كثير من الموارد كان هناك ابلاغ الدليل العقلي في الاحاديث نقول مع ملاحظة هذه الامور لابد في العمل من أن نحسب للمسألة حسابها كثيراً وحول الفلسفة حيث تفضلتم أنها اعطيت زاوية فقد كتب ملاهادي السبزواري في حاشيته على المنظومة حينما قسم

١ - حتى اولئك الذين يعملون في الطب والعلوم التجربية فحينما يواجهون في أمر اجتماع النقيضين
 يتوقفون عن العمل ولو واجهوا معلولاً بلا علة فلا يلتفتون اليه وكذلك رواد الفضاء يعملون بهذه القواعد
 العقلمة.

المتصدين للحقائق الىٰ أربع فرق:

«قولنا المتصدين لمعرفة الحقائق وهم أربع فرق لانهم اما يصلوا اليها بمجرد الفكر أو بمجرد تصفية النفس بالتخلية والتحلية أو بالجمع بينهما فالجامعون هم الاشراقيون والمصفون هم الصوفية والمقصرون على الفكر اما يواظبون موافقة أوضاع ملة الأديان وهم المتكلمون أو يبحثون على الاطلاق وهم المشائون»(١).

وعلى هذا نقول اذا كانت الفلسفة هكذا لكنا لا نقول ذلك بالنسبة الى الفلاسفة المسلمين لأنهم ليسوا كذلك، وكان مقصود ملاهادي السبزواري ان شاء الله تعالى الفلاسفة من غير المسلمين والآ فالفلاسفة المسلمين يطرحون الآيات والروايات وبيانه ان شاء الله تعالى يرتبط بما قبل الاسلام والآفالاسفة الذين رأيناهم كانوا ممن رأوا الآيات والروايات نعم في بعض الاحيان من أجل ان فكرهم قد تلون بلون خاص والذي قد حصل في حياة البعض واستمر على ذلك ولأجل ذلك يأولون الآيات والروايات وكثير من الفلاسفة المسلمين ممن كان واقفاً على المباني الفلسفية وفي نفس الوقت فقد كانت حركته (الفكرية) على الساس الوحي كاملاً وكلما لم يتفق الوحي مع الفكر الفلسفي فقد أخذوا جانب الوحي وأثبتوا تلك المطالب الوحيانية بالعقل ايضاً هؤلاء لهم مكانتهم ولاكلام لنا مع هؤلاء.

سؤال: هل انّ كبار الفلاسفة مثل ابن سينا وملاصدرا واقعاً لا يعيرون

١ - شرح المنظومة، قسم الفلسفة /٦٨.

## للروايات أهمية؟

الجواب: حيث انَّكم ذكرتم اسماً فانّي مجبور أن اذكر منه متناً في هذه الآية الشريفة ﴿وَلَقَدْ ذَرَانَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنْسِ﴾(١).

فانه قال اللام في لقد، لام الغاية وانّ الله حيث يعلم ان قيام الدنيا تستلزم وجود جمع خبيث اصولاً من أهل الخبائث ولذا لابد لله جلّ وعلا أن يخلقهم ولولاهم لم يجعل أهل الحق والمعنويات في دار الدنيا اذاً خلق الله جمعاً من الخبثاء ليشتغلوا في الدنيا هؤلاء أهل الطغيان والعصيان طينتهم طينة جهنمية خلقوا لاجل جهنم وهؤلاء مادامت الدنيا موجودة فهم مشغولون بهذه الاعمال، لكنهم ابتعدوا عن مركزهم جهنم وقد استند بهذه الآية ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا لَاسَعْمُ وَبَيْنَ مَا يصلوا اليه»(٣) ويقول «انّ الدنيا حالت بين مايريد هؤلاء أن يصلوا اليه»(٣) يعنى يصلون الى جهنم التي هي مقصودهم الاصلي.

نحن نقول على الانسان أن يسلك طريقاً لا يؤدي به الى هذه المطالب علينا أن نعمل وأن نتعامل مع الآيات والروايات بشكل لا نصل الى هذا المستوى هنالك آيات كثيرة فمع ملاحظتها فان اللام في قوله ﴿لَقَدْ ذُرَأْنَا ﴾ لابد وأن تكون لام العاقبة يعني جمع من الناس نتيجة لسوء اختيارهم يذهبون الى جهنم اما الذي يطرحه ملاصدرا لا يتفق مع اساس مسألة الاختيار في القرآن والحديث وكل المتون التي جاء بها الوحي.

١ - الاعراف/١٧٩.

٥٤/أ- - ٢

٣ - الاسفار، ٢٥٢/٩.

سؤال: الاختلاف في هذه المسائل ليس لاجل عدم الالتفات الى الآيات والروايات فان الفقهاء ايضاً يختلف أحدهم عن الآخر في استنباط واستخراج المطالب من الآيات والروايات.

الجواب: لقد اجبنا عن هذا السؤال سابقاً.

سؤال: في البحث السابق طرحتم اشكال التناقض فمن المناسب أن تطرحوا كلام أميرالمؤمنين ﷺ «داخل في الاشياء لا بالممازجة وخارج عنها لا بالمفارقة» فهنا داخل في الخلق بلا امتزاج وخارج عنهم بلا افتراق.

الجواب: كل ما يرتبط بالله جلّ وعلا مما نفهمه (نتصوره) لا يصح علىٰ الله جلّ وعلا وهو غيره (١).

سؤال: ما هو تعريف العقل من زاويتي الفلسفة والكلام

(العقل نور) فحينما يختلف البناء مع الاساس فالبناء يقوم على اساس غير صحيح.

الجواب: نحن لو صرفنا النظر عن هذه التعاريف فنقول انّ المراد بالعقل هو الادراك الواضح الذي يجعله العقلاء ميزاناً للصحيح وغيره مثلاً الكل يفهم  $Y \times Y = 3$ .

سؤال: لقد قال الائمة ﷺ (العقل نور) الاّ ان الفلاسفة يغيرون المسبنىٰ ويبنون البناء علىٰ اساس غير صحيح.

الجواب: نعم.

١ - كما ورد في الحديث: التوحيد أن لا تتوهمه ـ المترجم.

سؤال: أليس من الاحسن في مثل هذه العباحث التي تدور بين السلب والايجاب أن يعطىٰ تعريف للمطالب على اساس جميع الآراء والنظريات مثلاً أنتم قلتم حول السنخية انّ السنخ لغة بمعنى الاساس والاصل ولكنكم بمعد ذلك فسرتم السنخية بشكل لا مدخل فيه للمعنى اللغوي في الفلسفة.

فمعنىٰ السنخية في الفلسفة غير الذي تفضلتم بـ وذلك لأنّ السنخية الموجودة بين الفاعل الاصلي والمعلول غير السنخية بـين العـلة والمعلول المادى وبذلك تقول الفلسفة.

الجواب: الفلسفة حينما تطرح حقيقة واحدة وهي التشكيك في الوجود وفي العرفان يطرح اطلاق الوجود، فالتشكيك في الوجود مثل النور ودرجاته فهل الدرجة الضعيفة من النور تشارك الدرجة القوية منه في الحقيقة أم لا؟

صاحب السؤال: نعم.

الجواب: حسن جداً نحن قلنا هذه هي السنخية، السنخية تعني الاشتراك في الحقيقة.

صاحب السؤال: يعنى في الوجود.

الجواب: في الحقيقة.

صاحب السؤال: كيف تفسر الحقيقة؟

الجواب: الحقيقة تعنى الواقعية وهنا بمعنىٰ الوجود.

صاحب السؤال: فهل أنّها غير مشتركة في الوجود؟

الجواب: في الوجود بمعنى طارد العدم مشتركة امّا بمعنى الاشتراك في الحقيقة فلا وذلك لأنّ الموجودات موجودة بالغير والله جلّ وعلا قائم بالذات

اذاً على هذا الاساس هما متباينان.

صاحب السؤال: من هذه الجهة متباينان، اما من جهة انّ هذه وجود والله جلّ وعلا وجود فلا تباين بينهما.

الجواب: هذا وجود بأي معنىٰ؟

صاحب السؤال: الوجود بلا ماهية لانّا قائلون باصالة الوجود.

الجواب: اصلاً لا ماهية في البين كلّ ما هو موجود وجود.

صاحب السؤال: قولوا انساناً.

الجواب: الماهية «ما شمت رائحة الوجود» (١) اذاً الماهية ليست شيئاً نحن موجودون وفي اصل الوجود مع الله جلّ وعلا مشتركون اذاً نحن نشترك مع الله جلّ وعلا في اصل الحقيقة.

صاحب السؤال:

اذاً من أين جاء وجودنا؟

الجواب: قلنا انّه أوجده وخلقه الله جلّ وعلا (لا من شيء) لا انه اعطىٰ من وجوده شيئاً فلو كان قد اعطى من وجوده شيئاً فاللازم (يلد ويولد) فــي حين انّ الله جلّ وعلا (لم يلد ولم يولد).

سؤال: الفلاسفة ايضاً يقولون بذلك انّ الله جلّ وعلا أوجد الاشياء. الجواب: أوجد بمعنى اعطى من نفسه شيئاً أم أوجد شيئاً غيره؟ صاحب السؤال:أوجد.

١ - الاسفار، ٤٩/١.

١٠۴ / العقائد الرابعة

الجواب: أوجد يعني انّ الموجودات التي كانت مسبوقة بالعدم العقيقي ثم أوجدها موجودة بالغير فقيرة بالذات اذاً هذا الوجود غير وجـود الله جـلّ وعلا فهما وجودان.

صاحب السؤال: نعم من هذه الجهة موجود بالغير.

الجواب: حسن جداً هل الحقيقة الموجودة بالغير هي نفس الحقيقة القائمة بالذات؟

صاحب السؤال: لا.

الجواب: أحسنت اذاً فلا سنخية في البين.

صاحب السؤال: انا اتصور انه يلزمكم التدقيق أكثر في الكتب الفلسفية. الجواب: نعم أدقق اكثر.

سؤال: جواب السنخية الذي تفضلتم به بين العلة والفاعل المادي وهي ليست بالسنخية بين العلة الواجبة للوجود ومعلولها فهنالك نوعان من السنخية والفلاسفة يرون أنّ السنخية على نوعين.

الجواب: نعم، السنخية على نوعين (١) ومع هذين النوعين هكذا يكون الجواب: فاللازم هو المالكية والقدرة لا التسانخ ولا لزوم للتسانخ نعم لوكان الفاعل طبيعياً كالحرارة من النار (فالسنخية موجودة) بخلاف الفاعل بالارادة فليس كذلك.

صاحب السؤال: الفلاسفة يقولون ليست هنا سنخية اصلاً مثلاً بين البناء

١ - يعني تارة تكون السنخية على اساس المرتبة والتشكيك وأخرى تكون على اساس الوحدة المطلقة
 والتي هي نفس العينية.

والمهندس الذي أوجد البناء، اي سنخية بينهما؟

الجواب: أنتم مؤيدون لنا فانّ الفلاسفة يقولون انّ الوجودات تنزلات عن وجود العلة والمعلول متنزل عن العلة.

صاحب السؤال: لا، لا يقولون ذلك.

الجواب: الآن يلزمنا أن نقول لكم عليكم بمراجعة الكتب الفلسفية فـقد ملئت بهذا المعنى من كون المعلول تنزلاً عن العلة ولا يكون غير هذا وهذا المعنى من قطعيات الفلسفة وقد أوردوه بتعابير متعددة (١).

١ - لو راجع المستشكل كتاب اصول الفلسفة و روش رئاليسم للسيّد الطباطباني. ٢٠٤/٣. فسوف يشاهد
 هذه العبارة «وذلك لان العلاقة والسنخية بين وجود العلة والمعلول هو مقتضى كون المعلول مرتبة ضعيفة من وجود العلة».

### المحاضرة الخامسة

... لقد قرأنا عبارات من كتب مختلفة حول العينية بين الله تبارك وتعالىٰ والكائنات وقد بينا الله تبارك وتعالىٰ والكائنات وقد بينا ذلك بالامثلة وقد جاء ذلك المعنى الذي بيناه في تـقرير بعض المشاهير وكبار أهل الفن (١) ولأجل تثبيت هذه النسبة نذكر قسماً آخر من عباراتهم مع الاشارة الىٰ تقرير آخر في هذه المحاضرة.

### العينية وقوسيّ الصعود والنزول

جاء في كتاب دروس من نهج البلاغة مطلب حاصله: ان هنالك عوالم، نشأت وتنزلت عن الذات الالهية المقدسة بصورة قوس نزولي وهذه العوالم عبارة عن عالم اللاهوت، الجبروت، الملكوت، الناسوت والكون الجامع ويعبر عن الذات المقدسة الالهية ايضاً بهاهوت، ومن المعلوم أن تنزل هذه العوالم ليست بمعنى أنها خلقت وأوجدت لا من شيء بـل بـمعنى المسرتبة النازلة لوجود الله تبارك وتعالى وبعد النزول تتحرك نحو قوس الصعود تشرع مسن عالم الكون الجامع والعوالم التي كانت مورداً للنزول وبعد طي تلك العوالم تصل الى تلك الحقيقة وهي هاهوت وبهذا المعنى تأويل الآية المباركة ﴿إِنَّا لَيْهِ رَاجِهُونَ﴾(٢)

١ - طبعاً البعض منهم يعتقد بالعينية والبعض الآخر بيانه للمطلب بعنوان التقرير.

٢ - البقرة /١٥٦.

الجواب: النزول بهذا المعنى يعني يكون النزول من الله جلّ وعلا بإرادته رمشيئته.

سؤال: القرآن يعبر بعندنا ولا يقول بارادتنا.

الجواب: (عندنا) يعني من عندالله جلّ وعلا يكون النزول لا من ذات الله جلّ وعلا. وحاصل العبارات انّه في قوس الصعود يحصل الفناء في ذات الله جلّ وعلا والتنزل من ذات الله جلّ وعلا والرجوع مرة أخرى الى الله جلّ وعلا في نفس الصعود هو نفس العينية المطروحة وبعبارة اخرى الذي يقال كلّ شيء من عندنا، فهو قول صحيح وكلمات (تنزل) و (أنزلنا) وأمثالهما مستعملة في القرآن الكريم، لكن النزول بهذا المعنى وهو: أن يكون شيئاً نازلاً من ذات الله جلّ وعلا بالقوس النزولي ومنه تتكون العوالم ثم يرجع مرة أخرى بالقوس الصعودي الى الله جلّ وعلا ويفنى في ذاته جلّ وعلا فهو غير صحيح والذي جاء في القرآن والحديث غير هذه التعابير وهي كثيرة جداً.

وجاء في كتاب دروس في نهج البلاغة: وفــي الضــمن انّ ذات الحــق واجدة لصفات الكمال مثل مركز النور غير المتناهي والذي له ظهورات وقهراً مرتبة هذه الظهورات والاشعاعات مسلماً لا تصل الىٰ مرتبة كمال ذات الحق

١ - الحجر ٢١/.

وذلك لان ظهور الشيء محدود لا يملك كمال ذلك الشيء ومن المسلم ان الشمس نورها أزيد من نور اشعتها هذه مسألة طبيعية، فالاشعة لانها اشعة ناقصة بعد التنزل عن الذات الحقة وهي لها أشعة وتلك الاشعة أنقص وذلك لان الذات الحقة غير متناهية وهي متناهية وحيث أنها صادرة من ذات الباري بلا واسطة فهي مجردة عن عالم المادة وفوق عالم المادة والتي يقال لها عالم الجبروت (۱).

لاحظوا في هذه العبارة كيف شبهت الذات الالهية المقدسة بمركز النور وهذا المركز غير متناهي والتي اشعاعاته في حالة تنزل وعلى هـذا فــاصبح المقصود من الآيات والروايات الكثيرة في هذا القسم مسألة أخرى.

سؤال: القرآن يقول: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّماوَاتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ (٢).

الجواب: سوف نصل الى هذه الآيات ونحن الآن لسنا في مقام الاستدلال بل غرضنا توضيح المطلب (الذي يقولونه) واذا كان هناك شيء يمكن اثباته من خلال الادلة العقلية أو النقلية فسوف يأتي البحث عنه في مكانه وهو البحث التالي لهذا المبحث والآن نريد أن نثبت ان جمعاً (من الفلاسفة) قائلون بالعينية بين الله جل وعلا ونذكر الادلة التي ترتبط بذلك اما ان هذا المطلب صحيح أم لا فسوف يأتى الكلام عنه في المباحث الآتية.

وجاء في قسم آخر من كتاب دروس من نهج البلاغة: اذاً علىٰ هذا نحن لدينا ستة عوالم:

١ - دروس من نهج البلاغة، الدرس الثامن، ص ٧٨.

۲ - النور /۳۵.

١ ـ عالم هاهوت

٢ \_ عالم اللاهوت

٣ ـ عالم الجبروت

٤ ـ عالم الملكوت

٥ \_ عالم الناسوت

7 ـ الكون الجامع (الوجود الذي يجمع ثلاثة مراحل قبله) وخلاصة الكلام ان قوس النزول يأتي من الله جلّ وعلا الى الاسفل وقوس الصعود يتحرك من الاسفل الى الله جلّ وعلا ﴿إِنَّا لِلّهِ وإِنَّا إِلَيهِ رَاجِعُونَ ﴾ نحن صار شروعنا من الله واليه نرجع ونصل الى مرحلة العقل والمرحلة الكاملة التي هي الفناء في ذات الحق. وهنالك لا افتراق بين الحق وبينه وهو المكان الذي وصل إليه النبي الاكرم ﷺ وقال له جبرئيل ﷺ: «اذهب أنا لست.....» (١) هذه العبارة مبينة للعينية التي نقلناها عنهم بشكل واضح لكن بطريقة اخرى (٢).

الانسان الكامل عين الله جلَّ وعلا

يقول الشيخ المطهري في كتاب الانسان الكامل حول هـذا المـوضوع: العرفاء يرجحون دائماً السكران (بالمعنىٰ الذي هم يفسروه) على العقل هؤلاء

١ - دروس من نهج البلاغة، الدرس الثامن، ص ٨٠.

٢ - فقد جانت عباراتهم بالتشبيه بالشمع والاشكال المختلفة أو التشبيه بالبحر وأمواجه وعبارة اخرى صريحة في المسألة تذكر في مكانها والعبارة الاخيرة التي ببنت المسألة بطريقة أخرى ذكرناها بعنوان المؤيد والغرض بيان هذه النكتة وهي إن اهل الفن والذين وردوا في هذا المسير بشكل شاخص وغير قابل للاتكار أنهم ذكروا هذا المطلب إيضاً لكن بتقرير اخر ومع تفاوت يسير في التعابير.

١١٠ / العقائد الخامسة

لهم كلام خاص التوحيد عندهم له معنىٰ اخر فتوحيدهم هو وحدة الوجود، التوحيد الذي اذا وصل اليه الانسان كل شيء يحصل علىٰ شكله فسي هذا المذهب الانسان الكامل في النهاية يصير عين الله جلّ وعلا اصلاً الانسان الكامل الحقيقى هو الله جلّ وعلاً (١).

نؤكد انّ الغرض من نقل هذه العبارات اثبات هذه النسبة الى العرفاء حتى لا يستبعد أحد ذلك ويقول انّ هذه الكلمات تخالف الادراكات البديهية للبشر اذاً كيف يصدر مثل ذلك من المشاهير، تحقيق هذه الادلة وماذا يقول العقل والنقل عنها سوف يأتى في المباحث الآتية.

العينية في بيان نفي الجبر والتفويض من باب السالبة بانتفاء الموضوع جاء في كراسة «علي بن موسىٰ الرضا على والفلسفة الالهية» في بيان نظرية العرفان حول مسألة الجبر والتفويض (٢):

«فتحصل انّ الحسنة لكونها كمالاً وجودياً لابد وأن يستند الى الكامل بالذات والسيئة لكونها نقص كمال وفقدان جمال لابد وأن يستند الى الفاقد للكمال وهو الانسان العاصي المتحول في حيطة قدرته تعالى بلا تفويض لانّ استحالة التفويض على مشرب التوحيد الافعالي أوضح لظهور امتناع تفويض الامر الخارجي الى صورة مرآتية لاحقيقة لها عدا حكاية ذي الصورة، كما انّ

١ - الانسان الكامل. ص ١٣٦ طبعاً العبارات فيها غموض ويمكن توجيه العبارة الاخيرة الأ أن العبارة الاولى صريحة وواضحة في ان الانسان الكامل هو الله جل وعلا.

٢ - نقل العبارات لا تدل على اعتقاد الكاتب ونقل عبارة المتأخرين بعنوان شاهد على المدعى من نسبة
 العينية للعرفاء حيث أن المشاهير وأهل الفن هكذا فهموا.

امتناع الجبر علىٰ هذا المشرب ايضاً أبين، لانّ الاكراه انما يتصور فيما يكون هناك شيء موجود له اقتضاء وارادة.

وأمّا الصورة المرآتية التي لا واقعية لها عدا الارادة والحكاية فلا مجال لفرض اكراهها وجبرهاكما أنها لا مجال ايضاً لتفسير المنزلة بين المنزلتين علىٰ منهج الحكماء من توجيه العلة القريبة والمتوسطة والبعيدة اذ لا علية للصورة المرآتية اصلاً حتىٰ يبحث عن كونها قريبة أو لا، ولذلك يظهر أمـر اخر وهو ان عد التوحيد الافعالي في سياق أقوال الاشاعرة المجبرة والمعتزلة المفوضة والحكماء الامامية القائلة بالأمر بـين الأمـرين غـير مـنسجم، لأنّ الانسان وغيره من الممكنات على المبانى الثلاث الأوّل موجود خارجي حقيقة وإن كان وجوده ضعيفاً فقيراً وفقراً وربـطاً مـحضاً لا ذات له الآ الربـط الىٰ الواجب الغنى المحض الا انّه على مشرب الرابع وهو التوحيد الافعالي المبحوث عنه في العرفان النظري المشهور في العرفان العملي لا وجود له الاَّ مجازاً بحيث يكون اسناد الوجود اليه اسناداً الىٰ غير ما هو له نـظير اسـناد الجريان الى الميزاب في قول من يقول «جرئ الميزاب» لان الموجود الامكاني في هذا القول صورة مرآتية لا وجود لها في الخارج وهي مع ذلك تحكى ذا الصورة حكاية صادقة فحينئذ يصير معنىٰ نفى الجبر والتفويض عن تلك الصورة واثبات المنزلة الوسطىٰ بين طرفي الافراط والتفريط من بـــاب السالبة بانتفاء الموضوع في الاولين ومن باب المجاز في الاسناد في الثالث لأنّ القول تلك بانّ الصورة الحاكية التي لا وجـود لهــا فــي الخــارج ليست مجبورة ولا مفوضاً اليها قضية سالبة بانتفاء مـوضوعها والقـول بــان تــلك

الصورة التي لا وجود لها في العين مختارة في فعلها قـضية يكـون اسـناداً محمولها الىٰ موضوعها مجازاً عقلياً» (١٠).

وقد جاء في هذه العبارات التي هي حول مسألة الحسنات والسيئات والجبر والاختيار حيث انّ الحسنات كمال فلابد وان تـنتسب للكـمال ولانّ الكمال أمر وجودى فلابد أن ينتهى إلى الموجود بالذات والموجود بـالذات مشخص وهي الذات الالهية المقدسة وفي المقابل السيئات حيث أنّها فقدان ونقص فلا يمكن انتسابها لله جـلّ وعـلا ولم يـفوض الانسـان شـيئاً وهـذا الموضوع بناءً علىٰ مشرب التوحيد الافعالي أوضح من باقي المشارب الآخر ولا وجود لحقيقة اخرىٰ ولا واقعية لها غير الذات الحقة الالهية حـتىٰ يـقال بالتفويض إليها وكذلك لا يوجد شيء غير الله جلّ وعلا حتىٰ يقال بأنّه مجبور وعلىٰ هذا فلا جبر ولا تفويض وذلك لانه لا وجود لشيء يملك اقـتضاء أو ارادة في الخارج بل انّ وجود الممكنات وجود مرآتي واشعاعي واسناد الوجود اليها اسناد مجازي ومن قبيل جرى الميزاب وعليه فهنالك حقيقة واحدة فقط وهي الله جلّ وعلا وكل كلام يقال حول ذلك الموضوع فانما هو حول الوجود المرآتي والاشعاعي لله جلَّ وعلا ولا حقيقة له.

والحاصل ان «لا جبر ولا تفويض» تكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع ولا وجود حتى للفقير (الممكن المحتاج للعلة) ولا لعين الفقر ولا الربط المحض، لا شيء اصلاً وطبق مسلك العرفان لا توجد الا حقيقة واحدة

١ - مجموعة الآثار المؤتمر العالمي للامام الرضا لما يُلاِّع ، ص ١٥٩.

فلا تصل النوبة الىٰ الجبر أو التفويض لانّه شــيء حــتىٰ يكــون مــجبوراً أو مفوضاً اليه فلا شيء الآ هو<sup>(١)</sup>.

وعلىٰ هذا (لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الامرين) (٢) بالمعنىٰ الذي يقوله الفلاسفة غير صحيح لاجل ان مشربهم يقول بالوجود الخارجي وان له علة قريبة وعلة متوسطة وعلة بعيدة (٢) ولكن حسب مشرب العرفان لا وجو لشيء في الخارج كما تقدم توضيحه ويأتي التصريح به وحينئذ يكون (لا جبر ولا تفويض) من باب السالبة بانتفاء الموضوع لان الانسان مجرد صورة مرآتية لا غير ولا يكون علة قريبة يعني ليس شيئاً حتىٰ يكون علة قريبة ورأي الاشاعرة والمعتزلة والحكماء ليس منسجماً وذلك لانه حسب هذه المشارب للشيء وجود خارجي وحقيقة واقعية وقسم من هؤلاء قالوا بالجبر واخرون قالوا بالتفويض وعدة اخرىٰ تقول بالامر بين الامرين وبعبارة اخرىٰ ان هذه المشارب لوحظ الوجود الخارجي وواقعيته (ولو بسرجة ضعيفة كالوجود الربطى لا غير) وحيئذ يطرح الجبر والتفويض أو يقال لا جبر ولا

١ - طبعاً العبارات فيها غموض ووضوح وعلى هذا الاساس فهذه العبارة (عدا حكاية ذي الصورة) لابد من فهم معناها فهل هذا الوجود بأي درجة من الضعف والفقر موجود أم لا؟ اذا كمان موجوداً كمان قبابلاً للتكليف وسوف تكون هنالك ارضية للبحث عن الجبر والتفويض وإن لم يكن شيء موجوداً، فالأمر كما بينا في العتن.

۲ - الكافي، ١٦٠/١.

٣ - بحث الجبر والتفويض يكون في حدود الافعال الارادية وفي الفعل الارادي تكون ارادة الفاعل علة
 قريبة للفعل وحيث ان هذه الارادة حادثة ولابد ان تنتهي إلى مابالذات والأيلزم التسلسل. فلذا فالفعل ينتهي
 إلى ارادة لله جلّ وعلا ونتيجة ذلك ان علة الفعل ارادة قريبة وارادة بعيدة.

١١۴ / العقائد

تفويض.

امًا بحسب المشرب العرفائي لا وجود في الخارج ولا واقعية له ـ عدا وجود الله جلّ وعلا ـ حتىٰ يقال بذلك، ولذا فطرح التوحيد الافعالي العرفائي في سياق هذه المطالب غلط لعدم التناسب وعدم العلاقة بينهما فحينما يقال جرى الميزاب، فالمراد انّ الماء تحرك والاّ فالميزاب لا يتحرك، فاسناد الحركة للميزاب مجازية ولا ربط لها وكذلك اسناد الوجود الى الاشعة (حسب تعبير) أو الىٰ الصورة المرآتية (بتعبير آخر) والممكنات \_انسان وغير انسان \_اسناد الوجود إليها مجازي يعنى لا وجود لها وانّما الوجود فقط الوجود للذات الحقة وعليه لا جبر ولا تفويض يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع، اكرر نحن لسنا بصدد اثبات أو ردّ العينية بل نريد أن نوضح ما نسب الىٰ العرفاء وقد ذكرنا مطالب في المحاضرة السابقة وقرأنا بعض العبارات الصريحة وفي هذه المحاضرة ذكرنا نوعاً آخر من المطالب لاولئك الذين هم اصحاب نظر في هذه المسائل ومن هذه الجهة فقد اعترفوا بذلك، طبعاً هذه المطالب التي نقلناها من كتاب دروس من نهج البلاغة والانسان الكامل والفلسفة الالهية ليست بمعنى انّ هؤلاء الكتاب يعتقدون بهذه العقيدة فنسبة هذه العقيدة اليهم تحتاج الى جهة أخرىٰ لكن الذي تشخص حول مسألة العينية انّ هذا المطلب الذي نقلناه عن العرفاء صحيح وبهذا الشكل الذي نقلناه عن العرفاء صحيح وبهذا الشكل الذي نقلناه لكن بتعابير وتقريرات مختلفة.

العينية والفناء في الذات

عبارة اخرى من أحد المعاصرين حيث يقول: «لا تقل حتى انى اريد الله

جلّ وعلا من أنت حتىٰ تريد الله جلّ وعلا أنت لم تستطع ولا تستطيع أن تريده وتطلبه فهو غير محدود وأنت محدود وطلبك والذي نفسك وناشىء من نفسك محدود وهيهات معه لا تستطيع أن تريد وتطلب الله جلّ وعلا الذي لا يتناهي وذلك لان الاله الذي هو مطلوبك في اطار طلبك ومحدود ومقيد بارادتك وداخل في وعاء نفسك لعلة طلبك وعلىٰ هذا، فذلك ليس هو الله، انه الاله المتصور والمتخيل والمتوهم بصورة «ذهنك» ووهمك وخيالك وفي الحقيقة نفسك التي جعلتها ربّاً لك.

بناءً على هذا فارفع يدك عن طلبك والتي هذا الامل مع نفسك في القبر حتى تستطيع أن ترى الله جلّ وعلا واذا أردت لقائه أو طلبه فاخرج انت من طلبك واصرف النظر عن ارادتك وطلبك بنفسك الى الله وليكن هو الذي يريد لك وهو الذي يطلب لك وفي هذه الصورة الاخرى أنت لم تصل الى الله جلّ وعلا كما لم تصل من قبل ولا تصل لكن حيث خرجت من طلبك وارادتك واعطيت زمامك اليه وهو سار بك في المعارج ومدارج الكمال والتي حقيقتها السير الى الله جلّ وعلا مع فناء المراحل والمنازل وآثار النفس وبالنتيجة الاندكاك وفناء تمام الوجود ووجودك في وجود الذات المقدسة حينذاك فان الله جلّ وعلا عرف الله جلّ وعلا لا انك عرفت الله جلّ وعلا ان وصول الممكن الى الواجب محال ولهنا شيئان محالان وصول الممكن للواجب المعمكن الى الواجب محال ولهنا شيئان محالان وصول الممكن للواجب وانضمامهما الذي يستلزم التركب في الذات المقدسة وبالنتيجة يـظهر رأس الحدوث وهذا مناف لقدمه جلّ وعلا.

امًا فناء العبد المطلق واندكاكه في ذاته جلُّ وعلا وذهابه وانعدامه في

جلاله وجماله، فأي اشكال فيه؟ ولكن لابد أن نعلم ان ذاته جلّ وعلا بحت وصرف وغير متناهية وأني للعبد أن يمكنه الذهاب هناك وان فنيت فيها وذلك لانه جلّ وعلا لا يقبل عنوان العبودية وعنوان الفناء العبد وهناك لا يوجد شيء غير الذات لا أنا العبد ولا فنائي، هنالك الذات والذات، ذات والله، الله(١).

في الختام لابد من الفات النظر الى أمرين:

١ ـ نؤكد على الحركة العقلية مائة بالمائة بمعنى حاكمية العقل والادراك البين في كلّ مكان ولا يترك الادراك البين أينما كان هكذا ديننا، كتابنا، حديثنا بعد ملاحظة هذا الامر نبحث عن كثير من الامور التي قيل عنها أنها من الادراكات البينة فهل هي كذلك أم لا؟ فأينما وجدنا الادراك البين نقبله وان لم نجه فلا نقبله، إذاً علينا أن لا ننسى التعقل وحاكمية العقل وان الاصل في الحركة الصحيحة هي الحركة من جهة عقلية، ولا كلام في هذه المسألة ونحن بصدد التحقيق في كثير مما يقال هل هو عقلي أم لا؟ وعلى هذا فلا يتوهم ان هذه المباحث هي طرح للعقل إلى جانب وتفكيك بين العقل والدين لا، لا يمكن ذلك بل مكانة العقل محفوظة صحيح ان العقل لا يدرك قسماً من المسائل لكن لا توجد مسألة جائت عن طريق الرحى مما تنافى العقل.

فكثير من المسائل مطابقة للعقل وكثير من المسائل أبعد وفوق ما يدركه العقل، اما لا تنافى بينهما ابداً، ومسألة التعقل مائة بالمائة محفوظة.

١ - الروح المجردة، ص ١٦٩ و ١٨٨.

أؤكد انّ البحث هو عن ان الموجود في الكتب الفلسفية والعرفانية هل هو من الادراكات العقلية أم لا؟ وهل انّ هذه المسائل من الادراكات البينة أم لا؟ فأينما ادركنا نقبل والاّ فلا.

Y ـ في المحاضرات الآتية سوف نبحث عن مسائل مهمة (مثل مسألة العلم والارادة، مسألة لقاء الله جلّ وعلا، التجلي، الفناء في الله، الحدوث، والقدم،، الجبر والاختيار، مسألة المعاد ومسائل مهمة من هذا القبيل) والتي يلزم تحقيقها وكلّ ما في الكتب الفلسفية حول هذا المسائل ويطرح عادة بعنوان المعقول فان لم يكن مانعاً منه من جهة عقلية، فاللازم قبوله وان لم يكن كذلك فلا يقع مورداً للقبول، وعلى هذا فيما أحسن مطالعة الكتب المختلفة حول هذه المسائل ويعطى للمطلب أهمية لان المسائل العقائدية مهمة جداً.

ولابد من تحقيق كلمات ومطالب وعقائد هذا المذهب وعند ذاك يستفاد من كتب الحديث جيداً (من قبيل تمويد الصدوق واصول الكافي) ولذا نوصي بمطالعة مختلف الكتب ومراجعة مختلف النظريات والرؤى (من قبيل شرح اصول الكافي لملا صدرا وشرح اصول الكافي لملا صالح المازندراني ومرآة العقول للمرحوم العلامة المجلسي وكتب الشيخ المطهري وكتب المرحوم ميرزا جواد آقا الطهراني وتنبيهات المرحوم آية الله مرواريد و...) (۱).

١ - ليس المقصود من ذكر هذه الكتب هو أنها صحيحة المطالب وانما المناسب هو مراجعتها ومطالعتها بالنسبة لهذه المباحث.

١١٨ / العقائد الخامسة

وكلما أعطيتم وقتاً فسوف تتضح اكثر هذه المباحث وبالنهاية نسـتطيع بالوصول الىٰ مذهب ما جاء به الوحي كما هو عليه.

## اسنلة وأجوبة

السؤال الاؤل: هل انّ وحدة الوجود طرحت في الآيات والروايات مثلاً في بعض الاخبار وقع الكلام عن تجلى الله جلّ وعلا الىٰ خلقه.

الجواب: السئوال الذي تفضلتم به انه ورد في الروايات «تجلى لخلقه» ومن قبيل هذه العبارات وردت نصوص متعددة وسوف يأتسي تحقيقها فسي بحث الادلة النقلية لكن نقول وباختصار: التجلي له معنيان: أحدها كون الموجد علامة وآية للموجد والمعنى آخر: ترشح المعلول عن العلة وتسنزل العلة وفيضانها للمعلول، فالكلمة لا تتحمل أكثر من هذين المعنيين (١٠).

وعلى هذا نقول: صحيح ان الله جلّ وعلا يتجلى لعباده بخلقه الا انه بهذا المعنى من ايجاده نفس الكائنات يعني يخلق لا من شيء آية من آياته ولو كان التجلي بمعنى ترشح الذات فهذه هي العينية وقد بيّنا في مسألة السنخية مسألة الايجاد وأثبتنا ان المخلوقات قد ابدعت وخلقت لا من شيء وأحدثت وأوجدت واذا كان الامر كذلك فمن الواضح ان الترشح وأمثاله غير صحيح والحاصل ان لا دلالة للتجلى في الآيات والروايات على العينية.

١ - أتذكر اني قد بحثت هذه الكلمة وقتاً ما وحينها عثرت على خمسة معاني لهذه الكلمة الأان ثلاثة منها غير صحيحة واثنين منها صحيحة.

صاحب السؤال: الشيء الذي هو آية يعني الذي هو مسانخ.

الجواب: لقد أجبنا عن هذا السؤال سابقاً وكان أحد الاستدلالات القول بالسنخية وهو كيف يمكن أن تكون الموجودات والكائنات التي هي علامات وآيات لله جلّ وعلا مباينة له جلّ وعلا، فلا يمكن أن يكون اية الشيء مبايناً للشيء بل اللازم أن يكون مسانخاً له وقد فصلنا الكلام شيئاً ما حول هذه المسألة وقلنا ان اية الشيء تثبت الشيء ومثبت الشيء غير المسانخ فمن الممكن أن يثبت شيء شيئاً ولا يكون من سنخه كما وقد ذكرنا ان العلل الطبيعية لابد وأن يكون بين عللها ومعاليلها تسانخ ولكن اذا كانت العلة مريدة وفاعلة بالارادة فلا يلزم أن يكون معلولها مسانخاً لها بل لوكان هنالك ابداع وايجاد وخلق لا من شيء يعتمد بكل وجوده الفقير الذات محضاً على القائم بالذات محضاً ولذا لا يمكن أن يكون الفقير بالذات من سنخ الغني بالذات معنى الاشتراك في حقيقة واحدة.

سؤال آخر: للاسف لم يبين مدعى العرفاء بالشكل المطلوب كما سبق هذا الامر في بحث السنخية حيث لم يبين كلام الفلاسفة حول السنخية بالشكل المطلوب والذي أجبتم عنه غير الذي يقولونه فأنتم تقولون لا اشتراك في الحقيقة والفلاسفة أنفسهم عقدوا فصلاً ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ ولذا حينما يذكرون السنخية يعلم أنهم لا يقصدون المشابهة في الحقيقة فالقرآن المجيد يقول: ﴿أَيَحْسَبُ أَن لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ ﴾ (أَلَمْ نَجْعَلَ لَهُ عَيْنَيْنِ ﴾ (٢)

١ - البلد /٧.

٢ - البلد/٨

فلو دققتم النظر في هذه الآية فهي مصداق لهذه السنخية التي يقولها الفلاسفة حيث يقولون انّ الكمال الذي ترونه في الانسان فالله جلّ وعلا قد أعطاه هذا الكمال ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَهُ عَيْنَيْنِ﴾ اذن قطعاً نحن نراه وهذه هي السنخية التي يقولها الفلاسفة فالذي يعطي كمالاً لا يمكن أن لا يكون واجداً للكمال بنحوه الاعلىٰ والاشرف.

الجواب: الذي تقولونه حول مسألة السنخية التي تقدم البحث عنها انه لا يوجد من يقول أنها بمعنى المشابهة في الحقيقة وأنها نسفس الاشتراك في الحقيقة فلم يقل أحد بذلك فليست السنخية بهذا المعنى لان هؤلاء قالوا ايضا في كمثلِه شَيْءٌ ومقصودكم حيث ان الانسان له قدرة الرؤية فالله جل وعلا له هذه القدرة بطريق أولى اذن هنالك تسانخ واشتراك في الحقيقة بين الله جل وعلا والانسان في قدرة البصر وكل ما يملك الانسان من قبيل القدرة والرؤية والسمع فهو موجود في ذات الله جلّ وعلا بالشكل الاعلى والاشرف وهذا هو المقصود من السنخية.

ونقول في الجواب انه لو حققتم مقداراً ما في بيانات الفلاسفة لاتضح لديكم انهم يصرحون بالذي نقلناه عنهم ويتضح الامر مع ملاحظة مسألة اصالة الوجود ووحدة الوجود «الوحدة المطلقة في العرفان بالاضافة الى الوحدة التشكيكية» بأنهم يقولون بشكل عام ان الحقيقة ليست الا شيئاً واحداً وان الحقيقة على القول بالوحدة التشكيكيه لها مراتب تشترك فيها كل المراتب في حقيقة واحدة فهذه المباني تثبت ان المقصود من السنخية هو الاشتراك في اصل الحقيقة واذا كان أحد يقول بمقالتكم فلا كلام لنا معه فاننا

نريد أن نصل مع الآخرين الى هذه النقطة من ان المقصود من السنخية ليس هو الاشتراك في الحقيقة.

اذن من لوازم هذه المباني مثل اصالة الوجود والتشكيك في الوجود أو الاطلاق في الوجود هو الاشتراك في الحقيقة ولذا فما تفضلتم به لا ينطبق مع هذه المباني المذكورة واما حول ما تفضلتم من اننا نبصر والله جلّ وعلا يبصر ونحن نعلم والله جلّ وعلا يعلم فنقول هنا ايضاً انه لا يوجد اي نوع من أنواع التشابه بين سنخ بصرنا وسنخ بصره جلّ وعلا.

صاحب السؤال: اذن هذا ليس بردّ على الفلاسفة.

الجواب: الذي تقولونه ليس كلام الفلاسفة وذلك لان مبانيهم شي آخر وفي مقابل كلامكم حيث انه يبصر ونحن نبصر، اذن فالسنخية موجودة نقول هل ان بصرنا وبصره علىٰ نحو وسنخ واحد؟

سوف تقول: لا وذلك لاننا نبصر من خلال العين وهو جلّ وعـلا ليس كذلك، فنحن بالغير وهو بالذات، ونتيجة ذلك ان لا تسانخ بين رؤيتنا ورؤيته جلّ وعلا.

سؤال: لا يمكن في المباحث الفلسفية ان تحل من خلال البحث اللفظي فان الفلاسفة أنفسهم يذكرون المعنى من اننا اذا قلنا بالسنخية فهذه (النتيجة) اذن لا يمكن التقدم في المباحث بالبحث اللفظي.

الجواب: حيث كررتم الكلام فنحن نكرر كلامنا الاول ونـقول لوكـان اعتقادكم هذا فهذا هو جوابه لان بصرنا وبصره جلّ وعلا ليس واحداً وعليه فاللازم أن لا يعبر عنه بالسنخية بل لابد وان نقول نحن نبصر وهو جلّ وعلا

يصر.

سؤال: يعبرون بالاصطلاح وهم انفسهم يفسرون معناه.

الجواب: أنتم تقولون ان مقصود الفلاسفة من السنخية هذا المعنى ونحن نقول في الجواب انّ الذي قلتوه لا يتفق مع مباني الفلسفة مضافاً الىٰ ان تصريحاتهم مخالفة لادعائكم.

سؤال: في السنخية يكون التشابه دائماً اما في البينونة لا يحصل التشابه.

الجواب: اساساً حينما تنظر الى المباني يتضع المراد من السنخية وانها التشابه في الحقيقة ولذا لابد من الاستفادة من المباني مضافاً الى ان الفلاسفة انفسهم صرحوا بهذا المعنى في موارد كثيرة.

سؤال: بهذا المعنىٰ وهو أنهما من سنخ الوجود ولكنكم لا تقبلون.

الجواب: هذا هو الذي نريد أن نقوله أنهما يشتركان في مفهوم (العوجود) بعنوان (طارد العدم) بتلك التوضيحات التي مرت مفصلاً حيث لا اشكال ولا مانع من اطلاق عنوان واحد على حقائق متباينة (مثل اطلاق مفهوم العرض على الاعراض التسعة مع كونها متباينة وليس هذا الاطلاق حقيقاً) ولا كلام لنا اذاكان المراد هذا المعنى ونحن نريد اثباته.

سؤال: الله جلّ جلاله والممكنات من سنخ واحد فان اصل مسألة السنخية ظاهراً بهذا الشكل وقعت مورد الادعاء والتي لم تبين في هذه المحاضرات اذن لم يكن مقصودهم كالذي بينتم.

الجواب: اتفاقاً العبارات التي قرأناها اليوم وفي المحاضرة السابقة

صريحة في ما قلناه.

وأجاب أحد الحضار: لقد وضحتم في المحاضرات السابقة ان اطلاق الوجود والموجود على جميع الاشياء وعلى الله جلّ وعلا بمعنى واحد مفهوماً لا مصداقاً وان بحث التباين والسنخية له علاقة وارتباط بالخارج.

الجواب: نعم وضحنا هذه مقداراً ما والآن افسحوا لنا المجال بشـرحـها أكثر فنقول انّ المقصود من السنخية هو الاشتراك في الحقيقة.

سؤال: لفظ الحقيقة له معان مختلفة لابد من بيانها فنحن نقبل هذه الجهة التي تكون الممكنات والواجب من سنخ الوجود.

الجواب: اذن تقولون انّ الله جلّ وعلا والممكنات كلاهما من سنخ الوجود بالمعنىٰ الواقعي للكلمة لا من جهة المفهوم.

سؤال: الوجود بالمعنىٰ الحقيقي.

الجواب: لقد أصبح الامر أحسن حيث قلتم أنتم بذلك وعلى هذا فقد أثبت هذا المعنى في الحكمة المتعالية من أنّ الكل من سنخ الوجود لا انّه يطلق عليه مفهوم الوجود بل الكل واقعاً من سنخ الوجود وهذا هو معنى السنخية، لكنا نقول: يطلق المفهوم الواحد ذو المعنى الواحد على حقائق متباينة اذا كان من المعقولات الثانية فالمفهوم واحد الا أن الحقائق متباينة ولذا حينما يقال: الله موجود وزيد موجود، فبمعنى أنّ مفهوماً من المعقولات الثانية يطلق على شيئين متباينين اذن لا سنخية في البين خلافاً لرأي الفلاسفة من اشتراك جميع الموجودات من الهيولى الى الذات المقدسة الالهية في سنخ الوجود لا بمعنى الاشتراك في حقيقة الوجود.

سؤال: نعم في هذا المعنى التباين عين الادعاء فما ادعيتم في مقابله لابد من التحقيق عن اصالة الوجود مفصلاً.

الجواب: اذن لقد اتضح لحد الآن موضوع انتساب السنخية للفلاسفة وبذلك أجبنا عن القسم الاول من كلامكم.

سؤال: لقد بينت الحقيقة لها معان مختلفة وبهذا السعنىٰ فكـلامكم سحيح.

الجواب: نحن حينما كشفنا عن المسألة عُلِمَ من القائل بالاشتراك بين الله جلّ وعلا والكائنات وكان هذا كلامكم انّ في الحكمة المتعالية انّ كل الموجودات من المبداء المتعال اللامتناهي الى الهيولى التي هي أضعف درجات الوجود مشتركة في سنخ الوجود بمعنى انّ سنخ الكل هو الوجود لا من باب اطلاق المفهوم على المباينات.

سؤال: الآ انه لا يصح التعبير عن ذلك بالسنخية والذي يصح هو التعبير باصالة الوجود.

الجواب: كان تعبيركم ان الكل يشتركون في سنخ الوجود وأنا اسأل منكم ما معنى ان الكل يشتركون في سنخ الوجود؟ يعني السنخية وهذا هو كلامكم. وعليه فقد حققنا أربعة ادلة ترتبط بالسنخية فاذا كان هنالك ادلة اخرى فلتطرح حتى نبحثها وكان اول كلامنا هو ما نسبناه الى الفلاسفة وانه اتضح أم لا؟ وقلنا ان المقصود من السنخية هو الاشتراك في الحقيقة وبقينا مصرين على هذا المعنى وسوف نكرره وقد قلتم من القائل بالاشتراك في الحقيقة؟ وقد أشرت انا الى مبانى الفلسفة وحينذاك فصلتم أنتم البحث.

سؤال: قلنا اذا كانت حقيقة الوجود فهذا هو مقصودهم.

الجواب: على هذا مع ملاحظة ما في الحكمة المتعالية (من الهيولي الى المبداء المتعال) الكل في جهة وجود خط واحد (١٠).

نعم هنالك مرتبة ضعيفة وأخرى لا تتناهى وليس اشتراكها في مفهوم الوجود والموجود فحسب بل يشتركان في حقيقة الوجود الخارجي ايضاً وعلى هذا فهما من طبعة واحدة.

سؤال: أنّ القائلين بالسنخية لهم اصطلاح خاص ولا يقصدون أنّ كل شيء يتسانخ مع كلّ شيء وفي نفس الوقت الذي يقولون باصالة الوجود يقولون كل شيء من سنخ الوجود نعم حينما يبحثون مسألة العلة والمعلول يبحثون عن مسألة السنخية بمعنى خاص لا أنهما والعياذ بالله يكونان من حقيقة واحدة بل الله جلّ وعلاكمال الحقيقة بنحو أكمل.

الجواب: لم يكن هذا بحثنا نحن أردنا أن نقول جملة وهي ان نسبة القول بالسنخية بمعنى الاشتراك في الحقيقة بسين الخالق والكائنات لعدة مسن المشهورين صحيحة مع ملاحظة ان حقيقة الوجود في كل المراحل واحدة (عندهم).

سؤال: الكل يعتقدون بالاشتراك المعنوي للوجود.

الجواب: نعم وانا ايضاً قلت ذلك وعليه فقد ذكرنا عدة ادلة لاجل اثبات السنخية ثم أجبنا عنها حسبما نراه ولو كان هنالك دليل آخر حـول السـنخية

١ - نهاية الحكمة، الفصل الثالث في أنَّ الوجود حقيقة مشككة، ص ٢٣.

فنحن نبحثه.

مثلاً لو قال أحد انا لو بحثنا اصالة الوجود واصالة الماهية لوصلنا الى اصالة الوجود، أقول هذا بحث لابد من طرحه مستقلاً () وعلى فرض ثبوت اصالة الوجود فحسب القول المنسوب للمشائين ان الوجودات متباينة وعلى هذا فلوكانت الاصالة للوجود لكن الموجودات متباينة فىلا معنى للسنخية اطاً.

سؤال: السنخية هي التي تؤخذ من الآيات الشريفة.

الجواب: أنتم قد اعترفتم بمعنى السنخية فلا معنى للرجوع عن كلامكم واكرر ايضاً انه لو قال أحد بالسنخية بهذا السعنى وهو ان العلة (الفاعلة والموجدة) لابد وأن تكون عالمة للموجد والموجد معلوم ومقدور لها فهذا المعنى صحيح مائة بالمائة ولا علاقة له بالسنخية.

سؤال: كان واجداً لهذه الكمالات بنحو اعلىٰ.

الجواب: لو قال أحد المقصود من السنخية هو ان المهندس لابد وأن يكون عالماً بالخريطة التي يرسمها فهذا صحيح الا ان الخريطة ليست عين المهندس، اما بالنسبة لمباني الفلسفة فقد تفضلتم أنتم: اننا وصلنا الى ان المقصود من السنخية هو الاشتراك في الحقيقة.

سؤال: تقول الآية الشريفة: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ

اكان أكثر مشهوري الفلاسفة قبل ملاصدرا قائلون بأصالة الماهية وهنالك شخصيات مهمة بعد ما جاء ملاصدرا ايضاً قالت باصالة الماهية اذن هذا البحث كاملاً اختلافي ونظري لابد من تحقيقه ونفس ملاصدرا كان في اول امره قائلاً باصالة الماهية وكان يدافع عن ذلك بشدة.

مِن سَيِّتَةٍ فَمِن نَفْسِكَ ﴾ (١) يستفاد من هذه الآية ان الحسنة من الله يعني من ذات الله لا من عندالله.

الجواب: «من عندالله» واذا كان بمعنىٰ الانشاء من ذات الله جل وعلا يعني تنزل الذات الالهية فهذا ايضاً مطابق لما تقولون ولكنا حيث أبطلنا التنزل والترشح فمعنىٰ «من الله» يعني كان ايجاده من قبل الله جل وعلا، لان الله فاعل بالارادة.

سؤال: أحد الادلة التي يستدل بها الفلاسفة على السنخية هو انه لو لم تكن هناك سنخية لصدر كلّ شيء من كل شيء.

الجواب: لقد أجبنا عن هذا الاستدلال مفصلاً وقلنا ان صدور كل شيء من كل شيء لا يمكن صحيح في العلل الطبيعية يعني لو كان الفاعل والموجد من العلل الطبيعية فلابد أن يكون المعلول مسانخاً للعلة اما لو كان فاعلاً بالمشيئة والارادة فلا يلزم أن يكون الامر كذلك فانه خارج عن القاعدة تخصصاً ولا مجال للتخصيص هنا وعلى هذا الاساس فكل ما أوجده الفاعل بالمشيئة من المخلوقات فلا سنخية بينه وبينها وقلنا ان قاعدة الواحد لا يحرى على الذات الالهية المقدسة.

سؤال: تفضلتم انّ السنخية لا تلزم الفاعل بالمشيئة اذن يستطيع أن يفعل كلّ ما يريد.

الجواب: السنخية تعني اني حينما أريد فانما هو بالنسبة للافعال التمي

١ - النساء /٧٩.

تكون تحت قدرتي واملك كمالها واما ما لا املك كماله فلا استطيع فعله.

الجواب: اكرر (عشر مرات) انه لو كان المقصود من السنخية العلم والقدرة على الشيء فهذا المعنى ثابت مائة بالمائة اما فقد وصلنا في البحث بناء على اساس الفلسفة ان المقصود من السنخية هو الاشتراك في الحقيقة ولابد من أن تكون العلة واجدة لذلك الكمال يعني لابد وان تكون العلة قادرة لاعطاء ذلك الكمال لا أنها واجدة للكمال فقط وذلك لان في كثير من الموارد يكون الشيء للموجد والمخلوق كمالاً ولكنه بالنسبة للموجد لا يكون كمالاً مثلاً النمو في حدود خاصة بالنسبة للشجر كمال ولكنه بالنسبة لله جلّ وعلا نقص، نعم الله جلّ وعلا قادر على اعطاء النمو.

سـؤال: كان هذا الاشكال في وحدة الوجود حيث بينتم وحـدة الوجـود بشكل كان العرفاء لا يقبلون العلية.

الجواب: طبقاً لقاعدة العلية فمن أجل أن لا يلزم صدور كل شيء من كل شيء لابد وأن تكون هنالك علاقة وسنخية بين العلة والمعلول حيث يصدر المعلول من العلة وعلى هذا الاساس فلو كانت علتنا واحدة حقيقة فلا يمكن أن يصدر منها اكثر من واحد لان العلة الواحدة حقيقة لو صدر منها مثلاً (الف) فلابد وأن تكون مسانخة له ولو صدر منها (ب) ايضاً فلابد وأن تكون مسانخة له الواحد والبسيط الحقيقي قد سانخ شيئين الفاف و (ب) وحينئذ اصبح مركباً (وهذا خلاف فرض كونه بسيطاً).

يقول المرحوم الخواجه نـصيرالديـن الطـوسي «هـذا الكـلام بـالنسبة للفواعل الطبيعية صحيح اما بالنسبة للفاعل بالارادة فلا لانه ممن الممكن أن ١٣٠ / العقائد الخامسة

تصدر منه الافعال المتباينة»(١).

ويقول ايضاً «أنتم تقولون انّ الحق المتعال الذي هو واحد حقيقي لابد وأن يصدر منه شيئاً واحداً لا غير، ولذا قلتم بانّ الصادر منه هو العقل الاول ومن بعد ذلك تصححون التكثر وتقولون انّ العقل الاول ممكن الوجود اذن له ماهية و وجود ولذا فله جهات مختلفة (٢٠ لكن الامر ليس كذلك بان كان العقل الاول اولاً ثم حصلت بعده الجهات بل ان العقل الاول حينما كان كانت معه تلك الجهات وحينئذ تقول ان هذه الجهات التي كانت معه هل تضر بوحدة للك العقل أم لا؟ (يعني هل تكون موجبة لتكثرة أم لا؟) فاذا كانت تلك الجهات موجبة لتكثرة اذن كيف تم صدوره الواحد واذا بقي على وحدته فكيف يحصل التكثر في العلة (٣٠).

بعبارة اخرىٰ هذه الجهات لا تخرج عن احدىٰ حالتين إمّا ان يكون لها تأثير في العقل الاول وتكثره أم لا؟ فاذاكانت موجبة لتكثره فكيف تصدر من الواحد؟ واذا لا توجب تكثره فكيف يصدر منه المستعدد؟ وعملىٰ هذا ففي الفلسفة تطرح مسألة العلية وتكثر المعاليل بالشكل الذي قملناه ولكن في العرفان فلا مكان لمسألة العلية بل هنالك حقيقة واحدة وتطوراتها كما نقلنا عن ملاصدرا في المشعر الثامن من كتاب المشاعر (رجعت العلية...)

١ - كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، المسألة الاولى في العقول المجردة ١٣١٠.

٢ - فللعقل يجعلون ست جهات ولاجل هذه الجهات يصدر منه العقل الثاني والفلك الاول، وبهذا الترتيب يحصل التكثر.

٣ -كتاب الاصلية، للمرحوم خواجة نصيرالدين الطوسي.

سؤال: هذه المباحث قد طرحها نفس الفلاسفة والذي اطلبه ان لا تكون المباحث بالشكل الذي ينفر الطلاب من الفلسفة والعرفان.

الجواب: لا فمن فكاهيات المطلب ان قال لي شخص أنت كلامك فيلسوفانه وقلت له: لا اشكال في ذلك.

سؤال: اذن عليكم تنبيه الجميع حتّى يعلم ما هو مقصودكم.

الجواب: اتفاقاً لقد أكدنا على معنى الفلسفة بالذي قلتم يعني اصل التعقل فانه لا اشكال فيه بل ضروري والتذكير الاخير ايضاً يصب في هذا الجانب وقد أكدنا على مسألة التعقل والتفكير والعقل مكانته محفوظة ولابد من حفظها ولكن هنالك تذكير وتنبيه وهو انه ليست الفلسفة الموجودة ولا الذي في الكتب الفلسفية من المدركات العقلانية حقيقة.

سؤال: ما نسبتموه من ان المشائين قائلون بالكثرة فيقول بعض الكبار في كتاب المشائين.

الجواب: ولذا اني تكلمت بدقة حيث قلت طبقاً لما نسبوه اليهم كما جاء ذلك في شرح المنظومة.

اللهم صل على محمّد وآل محمّد

## المعاضرة السادسة

... لقد وصل البحث بنا الى انه هل يوجد قائل بالاتحاد والعينية بين الخالق والمخلوق بالشكل الذي وضحناه أم لا؟ وهل في عرفان ابن عـربي واتباعه من يقول بالعينية والاتحاد أم لا؟

المسائل التي لابد من تحقيقها حول بحث العينية العرفانية:

١ \_ تثبيت هذه النسبة

٢ \_ الادلة العقلبة للاتحاد و العينية

٣ \_ الادلة النقلية للاتحاد والعينية

 ١ ـ الاجابة على الادلة العقلية والنقلية والنقيجة هي نفي الاتحاد والعينية، ففي المحاضرات السابقة قد أثبتنا العينية للعرفاء من طريقين:

١ ـ من خلال عباراتهم الصريحة في الاتحاد والعينية.

٢ ـ وعن طريق مسألة قوسى الصعود والنزول.

قسم آخر من عبارات العرفاء حول الاتحاد والعينية:

في هذه المحاضرة ارى من اللازم قراءة بعض العبارات الاخر لاجل اثبات هذه النسبة طبعاً لابد من ملاحظة ان كثيراً من الشخصيات المطلعة على الفلسفة والعرفان فهموا هذا المعنى من عبارات وكبار هذا الفن (العرفان) يرونه مخالفاً للمعارف والمبانى الالهية.

ففي مسألة العينية روح المطلب هو انه هنالك حقيقة واحدة فقط وهذه الحقيقة هي الوجود وحقيقة الوجود تتطور باطوار مختلفة وتتشأن بشئوون متنوعة وتتعين بتعينات متعددة فمع لحاظ التعين والتطور والتشأن لا يطلق عليها اسم الذات الالهية ولكن مع حذف لحاظ التطور والتعين والتشأن، فهي هو والتشأن والتعين والتطور امور اعتبارية.

وكلما حققنا اكثر وصلنا الى هذا الامر وان حقيقة ومحتوى وروح كلامهم هو انه هنالك حقيقة واحدة متطورة باطوار مختلفة مــثل الانســان والحــيوان والشجر والارض والقمر والملك و... ومع لحاظ التطور والتعين فهي ليست هو وذلك لانه جلّ وعلا حقيقة سارية في الاشياء ولكن مع غض النظر عــن هذا اللحاظ فهو جلّ وعلا قد تطور بهذه الاطوار مع تصريحهم ايـضاً بــانّ التطور امر اعتبارى.

العينية في كتاب ممد الهمم في شرح فصوص الحكم

لقد جاء في شرح فصوص الحكم: «وهذه الموجودات التي نراها هي مجموعة صفاته واسمائه ففي كلّ مكان وضعنا قدماً فهنالك لمعة واشراقة تظهر منه بمعنى ان كل المراتب والمنازل والمراحل حقيقة واحدة والتشكيك في ذات المراتب»(١).

وقال ایضاً فی توضیح عبارة ابن عربی «فاذا شهدناه شهدنا نفوسنا» ثم

١ - ممد الهمم / ١. يكون التعبير في بعض الاحيان بالمرتبة وأخرى يقع التعبير بالتطور ولكن التعبير
الغالب طبقاً للقول بالوحدة التشكيكية هوالمرتبة وطبقاً للقول بالوحدة الاطلاقية هو النطور والمقصود
واضح على كل حال.

ان الحق وصف نفسه لنا بواسطة ومعونة صفاتنا فاذا نظرنا اليه رأينا أنفسنا وذلك لان ذواتنا بحسب الوجود عين ذاته (۱) ولا تغاير بسين هدذين الاثنين «ذواتنا والله تبارك وتعالى» الا بالتعين والاطلاق حيث ان التعين في مراتب الممكنات من العقل الاول حتى الهيولى الاولى والاطلاق لجناب الوجود الذي ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَائِهِم مُحِيطً ﴾ (٢).

فشمس الحقيقة تشرق على كلّ العالم وكانت التعينات الامكانية مشل المنافذ واذا شهدنا شهد نفسه وحيث انّ الحق يشاهدنا فانه يرى ذاته المتعينة الظاهرة فينا «فقل انه يرى نفسه فينا وذلك لاننا مرآة ذاته وصفاته»(٣).

وايضاً يقول في شرح عبارة الفصوص «واما حكمة وصيته في نهيه اياه ﴿لاَ تُشْرِكْ بِٱللَّهِ إِنَّ ٱلشَّرْكَ لَظُلُمُ عَظِيمٌ ﴾ والمظلوم المقام حيث نعته بالانقسام وهو عين واحدة فانه لا يشرك معه الآعينه وهذا غاية الجهل» (٤٠).

١ - والذي هو غيره نفس التطور والذي يعبر عنه بالماهية.

٢ - البروج /٢٠.

٣ - ممد الهمم / ٤٥ يعني الفرق من جهة الاطلاق والتقييد ولذا تطرح هذه الاستلة: هل للتطور والتعين واقعية بحيث يكون حملاً للتكليف والامر والنهي أم لا؟ فاذا كان له واقع فالنتيجة ان للموجود واقعيتين أحدهما واقعية الأمر والاخرى واقعية المأمور واذا لم يكن للتطور واقعية كما صرحوا بذلك وانما هو امر اعتباري فحيننذ يكون الحاصل هو ان الله جل جلاله ينظهر بهويات مختلفة ومتنوعة.

٤ - لابد من الدقة أكثر حتى نفهم هذه العبارة فهي نقول ان مقصود القرآن الكريم ﴿إِنَّ ٱلشَّرْكَ لَظُلُمُ عَظِيمُ﴾ يعني لجهل عظيم وحيث ان المشرك يجعل عين الشيء شريكاً مع الشيء ولا يمكن أن يكون عين الشيء شريكاً معه لائه هو. هو، فمشرك الصنم (وكل من يعبد غير الله) فقد جعل لله شريكاً وجهله من جهة ان ذلك الشريك ليس شريكاً فقد جل جلاله بل هو عين الله، فان الشيء الذي جعل شريكاً فقد جل وعلا هو ذات الحق وعين هويته المتطورة بهذا الشكل ولذا فالشيء الذي هو هو اذا ما اعطي اسم الشريك ضائه جهل ﴿إِنَّ

هذا تنبيه لابنه ولكل من يسمع هذا الكلام بانتفاء الشريك في نفس العين (عين الوجود)(1) وذلك لان أمر الواحد الاحد ظاهر في جميع الصور اذن جعل احدى الصور تين شريكة للصورة الاخرى وجعل الشيء شريكاً مع نفس ذات الشيء انّ هذا لظلم عظيم(٢).

وعلىٰ هذا فالمطلب واضح والعبارات المتقدمة ناطقة به.

العينية في كتاب بيان السعادة

قد تجاوز البعض في تطبيق العينية الحدود حيث شرح العينية بشكـل خاص لا يناسب ذكره حيث طرح العينية مع جزئيات قبيحة<sup>(٣)</sup>.

الشّرك لَطُلُم عَظِيم﴾ اي لجهل عظيم لان الشيء الذي جعله المشرك شريكاً هو عين الحق والحاصل ان هنالك ظلماً حصل للمقام وذلك لان المقام لا يتسع للشراكة لانه في كل مكان وكلّ شيء هـو لا انـه له شريك، ففي الشرك قسم المقام الن الحق وشريكه في حين انه شيء واحد، اذن المشرك لم يجعل له شريكاً الأهو وهذا نهاية الجهل لذا فهو «ظلم عظيم» يعنى جهل عظيم.

١ - حينما يكون شي شريك شيء فمعناه ال كل واحد منهما له حصة لا توجد في الأخر ولكن فهنا كلً شيء هو هو.

٢ - ممد الهمم / ٥٠٨.

٣ - طبعاً عبارة افان العارف من يرى الحق في كل شيء يل يراه عين كل شيء، شرح القيصري على
 فصوص الحكم، الفص الهاروني/ ١٠٩٦ يشمل كل شيء لكنه طرح ذلك بصورة عامة.

٤ - الاسراء /٢٣.

معبود كانت عبادة لله اختياراً ايضاً.... فالانسان في عبادتها اختياراً للشيطان كالابليسية وللجن كالكهنة.... والملائكة كأكثر الهنود وللذكر والفرج كبعض الهنود القائلين بعبادة ذكر الانسان وفرجه... كلهم عابدون لله من حيث لا يشعرون، لان كل المعبودات مظاهر له باختلاف اسمائه ولذا قيل:

اگر مؤمن بدانستی که بت چیست

یقین کردی که دین در بت پرستی است(۱)

.... لكن تلك العبادة لما لم تكن بأمر تكليفي من الله لم يستحقوا الاجر والثواب عليها بل استحقوا العقوبة والعذاب (٢٠).

طبعاً ذكر هذا المعنى بشكل آخر الا انه لم يدذكر بهذا الشكل من الجزئيات مثلاً في بيان القيصري والذي هو شرح لفصوص الحكم قد جاء بهذا الشكار:

«فالعالم بالله ومظاهره يعلم انّ المعبود هو الحق في اي صورة كـانت سواء كانت حسية كالاصنام أو خيالية كالجن، أو عقلية كالملائكة»<sup>(٣</sup>).

اعتبارية التطورات

ومن جانب آخر صرحوا بأنّ التطور أمر اعتباري لا انه حقيقة واقعية فلو

١ - ترجمته: لو كنت تعلم المؤمن ما هو الصنم، لتيقنت انَّ الدين عبادة الصنم.

٢ - تفسير المنير، ذيل أية ٣٣، سورة بني اسرائيل، ٤٣٢/١ لكن حيث ان التشريع منع من هذا العمل فلا
 يصح هذا العمل والأ فالواقع هو هذا وهنا تناقض بين الصدر والذيل سوف نذكره بعد ذلك.

٣ - شرح فصوص الحكم للقيصري، فص نوح / ٥٢٤.

كان حقيقة فهو حسن<sup>(١)</sup> يعني لوكان هذا التطور واقعياً وكان هـنالك أمـران واقعيان الآمر والمأمور فحسن جداً، فان هذا هوكل ما نــريد ان نــقوله مــن البينونة لكن في العرفان لا توجد واقعيتان بل تطورات وهي أمور اعــتبارية وقد جاء في الاسفار:

«والثالث ملاحظة نفس تعينها المنفكة عن طبيعة الوجود وهـو جـهة تعينها الذي هو اعتباري محض» (٢).

وهذه العبارات تشبت العينية والاتحاد التي نسبناها للعرفاء في المحاضرات السابقة.

نسبة العينية للعرفاء في كلمات بعض اكابر الفلسفة

يقول استاذ الفلسفة الشيخ المطهري في كتاب الانسان الكامل:

«في هذا المذهب الانسان الكامل في النهاية يصير عين الله اصلاً الانسان الكامل الحقيقي هو نفس الله»(۳).

يقول آية الله السيد محسن الحكيم حينما ينقل اقوال العرفاء:

«أقول: حسن الظن بهؤلاء القائلين بالتوحيد الخاص والحمل على الصحة المأمور به شرعاً يوجبان حمل هذه الاقوال على خلاف ظواهرها والآفكيف يصح على هذه الاقوال وجود الخالق والمخلوق والامر والمأمور به

١ - وهذا يوجب بطلان كل مباني الفلاسفة والعرفاء.

۲ - الاسفار، ۳۲۱/۲.

٣ - الانسان الكامل / ١٢٦ طبعاً ان الشيخ هنا ينقل هذا المطلب عن العرفاء.

والراحم والمرحوم»(١).

فمن الواضح انه ايضاً فهم العينية والاتحاد من عبارات العرفاء ويتضح هذا الامر من عبارات الاخرين انهم فهموا العينية من كلمات العرفاء، يـقول العلامة الشيخ محمد تقي الجعفري<sup>(٢)</sup>في كتابه المبداء الاعلىٰ ـ وهـو كـتاب جدير بالمطالعة نوصى بمطالعته ـ:

«لو القينا المجاملات والتخطيات والتعصبات التي لا محل لها وحققنا الحقيقة المقصودة من نافذة بعيدة عن النوايا المغرضة في اثبات الاتحاد بين المبداء والموجودات بكامل المعنى فسوف لا يحصل لنا اي ترديد ان في افكار البعض من هذه المجموعة هذا الاعتقاد ولو أردنا تأويل كلمات هؤلاء بجدية اكثر ومثابرة غير مباشرة فلا شك اننا سوف لا نستطيع بأي وجه من الوجوه تأويل و وصحيح كلمات عدة منهم وفي الحقيقة اننا سوف نبتلي بتناقضات وسخرية عبارات الناطقين بها... وحاصل مقصودهم يتم بيانه بكلمتين «الله عين الموجودات والموجودات عين الله يعني في الحقيقة والواقع لا يوجد اكثر من موجود واحد» (٣).

١ - مستمسك العروة الوثقى، ٣٩١/١.

٢ - وهو قد بين كثيراً من المطالب حول هذا الموضوع في كتاب المبداء الاعلى بأشكال مختلفة فتارة بالاستدلال وأخرى بالمواح ولديه هزليات من جملتها حيث يقول: الوكان اعتقادك للاصل انه بالوحدة الشخصية للوجود والموجود فأنت اعلم اهل العصر ولو كنت لا تشخص الالف من الباء... وبالعكس لو أظهرت رأيك حول وحدة الموجود فأنت من أجهل الناس ولو كنت أعلم أهل العصر» المبداء الا عملى / ١٠٨ و ١١١ فهو عنده هذه الهزليات ولكنا لا نظرح المطالب بهذه الكيفية بل بالشكل العلمي نحققها.

٣ - المبداء والمعاد / ٧٢.

ويقول ايضاً: «عباد الصنم وعباد الشمس وعباد النجم وعباد النار وعباد فرعون وعباد العجل وعباد الحيوان وعباد المادة والكل في اعتقاد هذا المذهب حق ومطابق للواقع»(١).

الحق خلق بالاجمال والخلق حق بالتفصيل.

ينقل العلامة الجعفري عن عبدالرحمن الجامي هذا الرباعى:

چون حق به تفاصیل و شئوون گشت عیان

مشهود شد ایس عالم پر سود و زیان چسون بساز رونسد عالم و عالمیان

در رتب به اجسمال حق آید بسه میان الترجمة: حیث ان الحق ظهر بالتفاصیل والشئوون، فاصبح مشهوداً هذا العالم مملو بالنفع والضرر، وحیث یذهب العلم واهله، یرجع الحق الی رتبة

الاجمال.

ويقول بعد ذلك:

في هذا الرباعي يتصور لواجب الوجـود (الله) حـالتان: حـالة الاجـمال وحالة التفصيل، ففي حالة الاجـمال هو الله الذي يعبر عنه في بعض الأحـيان بمقام الجمع وفي حالة التفصيل هو سائر الموجودات التـي تــلازم التــعينات والتشخصات الامكانـة(٢٠).

١ - نفس المصدر / ٧٤.

٢ - العبداء الاعلى / ٥٧ ويقول ايضاً وبعض هؤلاء يفشون الاسرار احياناً «عقد الخلائق في الاله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوا» العبداء الاعلى / ٨٤ ويقول ابن عربي «فاياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر

اذن المطلب واضع يعني النسبة الى العرفاء قد اتضعت من عبارته كما وقد وصلنا الى هذه النتيجة من جهات مختلفة وكذلك لو أردنا متابعة هذه المباني فالنتيجة الحاصلة هي هذه النتيجة يعني مسألة اصالة الوجود، وحدة الوجود، الاطلاق في الوجود - التي هي قسم من المباني - كلها تصل الى هذه النتيجة.

## وصية وطلب:

أيّها الاعزاء مع ملاحظة الذي ترون من المناسب جداً ان تهتموا وتجددوا النظر في تحقيق المطالب فلو كانت المطالب غير الذي استفدناه وفي أي مكان فهمنا اننا اشتبهنا فمع كامل الاعتذار والشكر نرجع عما قلنا ولكن المطلب هو هذا وليس غيره واذا كان الحال كما ترون فعليكم بالاهتمام اكثر باحياء الطريقة التي بيناها وهي طريقة التعقل في الوحي وأن لا يكون حالنا بأن نكتفي باسم اهل البيت عليه بل لابد من الاهتمام بالمطالب وهل أنها تتفق مع مذهب أهل البيت بكل ابعادها أم لا؟

فلوكان المطلب واضحاً فعلى الانسان أن يهتم اكثر، ولا تكفى المشاركة

بما سواه فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالامر على ما هو عليه... فالكل مصيب وكل مصيب مأجور...... اياك اياك حول الله أن تعتقد عقيدة خاصة لانه غير محدود وان كل صاحب عقيدة فيهو مصيب -شسرح القيصري على فصوص الحكم فص هود / 0 ٧٤.

طبعاً العلامة الجعفري تابع كلامهم بجدية وقال: كلام العرفاء في النهاية يـطابق كـلام المــاديين. *المــبداء* ا*لاعلى \٧*٢.

من المناسب ان يُتحقق عن صحة هذا الكلام وعدم صحته فاننا حينما نقل كلاماً من كتاب ليس بهذا المعنى ان كل ما يقال ويكتب فهو صحيح وذلك فان كلام غير المعصوم قابل للخطاء والاشتباه. فقط والاستماع بل المهم هو تثبيت طريق التحقيق، طريقة التحقيق لابد وأن تكون على اساس العقل  $^{(1)}$  الآ أن مذهب الوحي لا يتنافى مع العقل وكل مكان كانت هنالك مطالب مثل جاء ربك و... فالوحي قبل الكل وأحسن من الكل قد بين هذه المطالب وأوضحها ولذا مع الحفاظ على مكانة العقل لابد وأن يعتنى بالوحي بالشكل الصحيح وأن يؤنس بالوحي حقيقة وبعد ذلك لا مانع من الذي نفهمه، نحن نعتقد انه استفاد من الوحي والاصول العقلانية  $^{(7)}$  ثم تحرك نحو المسائل فسوف يصل الى الحق في اكثر المطالب.

القد أكدنا الأف مرات على مكانة وحجية العقل حتى لا يلصق بنا اننا القينا العقل الى جانب ولقد كورنا القول انه يجب أن تكون الحركة على اساس العقل وذلك لانا نعتقد ان مذهب الوحي لا يتنافى مع العقل.
 ٢ - بالنسبة للاستفادة العقلانية من الوحي يجب ان لا نفسر كلمة عند الاستفادة من الأيات والروايات بالمعنى المضاد لها لغة وكذلك يحب أن لا يكون العبنى بالشكل الذي يكون البحث في (لا جبر ولا يفوض...) سالبة بانتفاء العوضوع حيث لا وجود لزيد حتى يكون هناك جبراً وتفويض.

## المحاضرة السابعة

... في هذه المحاضرة نقرأ بعض العبارات المناسبة للبحث من كتابي درر الفوائد واصول الفلسفة (والبحث عن الواقع) وبعدها نـنقل الادلة العـقلية والنقلية التي ذكرت للعينية والاتحاد وإذا سمحت الفرصة نذكر الجواب على هذه الادلة والشواهد.

العينية في كتاب دررالفوائد:

يقول جامع المعقول والمنقول الآملي في درر الفوائد الذي هو تـعليقة علىٰ شرح المنظومة:

«اعلم ان القائل بالتوحيد اما يـقول بكشرة الوجود والموجود جميعاً ويختص فرداً منها بالواجب وهذا هو الموافق لمذهب المشائين ومعتقد اكثر الناس الذين يتكلمون بكلمة التوحيد لساناً ويعتقدون بها اجمالاً ويعبر عن هذا التوحيد بالتوحيد العامي لان اكثر الناس في هذا المقام وأما يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً قبال الطائفة الاولى بـتمام المـقابلة وهـذا مـذهب الصوفية وهم على طائفتين؛ الاولى ما يكون هو ظاهر كـلامهم ويـدور في السنة جهلتهم من ان للوجود مصداقاً حقيقياً واقعياً وانه ليس الا واحداً وهذا الشيء الواحد يتشأن بشئوون مختلفة ويتطور بأطوار متكثرة فـفي السـماء سماء وفي الارض، ارض وهكذا ليس له حقيقة اخـرى مـجرداً عـن تـلك

المجالي وهذه الكثرات لا تثلم بوحدته لانها امور اعتبارية وهذا هو المذهب المنسوب الى جهلة الصوفية.

والثانية وهم الاكابر منهم القائلون بأن للوجود حقيقة مجرداً عن المجالي لكن الوجود بجميعه من المجرد عن المجالي وغيره واجب وليست مرتبته الواجبة عندهم مختصة بمرتبة المجردة عن المجالي المعبر عنها بمرتبة بشرط لا بل الكل من الدرة الى الذرة والقرن الى القدم وجود الواجب مع كون ما عدا تلك المرتبة البشرط اللائية مفتقرة إلى تلك المرتبة بل عين الفقر إليها وإذا سئلوا بأن الفقر ينافي الوجوب يجيبون بعدم المنافاة «لان هذا الفقر فقر إلى نفس الحقيقة والافتقار المنافي مع الوجوب هو الفقر إلى الغير لا فقر الشيء إلى نفسه وهذا المذهب منسوب إلى الاكابر الصوفية ويظهر من صدر المتألهين ارتضاؤه في كتبه خصوصاً في مبحث العلة والمعلول من الاسفار ويكون الوجود بجميعه واجباً من المجرد وغيره» (١).

وحول العينية وانّ جميع الاشياء عين الواجب هنالك رأيان يـعني رأي جهلة الصوفية ورأى اكابر الصوفية.

يقول الآملي في تكميل هذه العبارات:

«واما يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً في عين كثرتها اي كثيرة الوجود والموجود وهو مذهب صدرالمتألهين والعرفاء الشامخين ويعبرون عنه بتوحيد أخص الخواص»(٢).

۱ - دررالفوائد، ۸۸/۱ ـ ۸۷

٢ - المصدر السابق/٨٩

يقول الاملي انّ لملاصدرا رأيين وهذا المطلب واضح بعد مـلاحظة عبارات ملاصدرا التي نقلنا قسماً منها في المـحاضرات السـابقة ومـضمون عبارات ملاصدراكالتالي:

نحن تحركنا وإلى الآن بناء على مسلك العلية ولكن بعناية الله وصلنا إلى هذه النقطة وهي ان في العالم حقيقة واحدة لا اكثر (وغير تلك الحقيقة) تطور و تشأن تلك الحقيقة والتطور عين ذاته وهذا المطلب جاء هنا بتعبير (الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة)().

# العينية في اصول الفلسفة والبحث عن الواقع

وقد جاء في كتاب اصول الفلسفة وروش رئاليسم، يعني والبحث عـن الواقع: لا تجتمع علتان مستقلتان علىٰ معلول واحد<sup>(۲)</sup> وكذلك العلة الواحدة مع وحدة عليتها وتأثيرها لا يمكن أن تؤثر في معلولين<sup>(۳)</sup> وذلك لان العلاقة

١ - أتذكر ان أحد العلماء الكبار نقل عن أحد العلماء انه قال: اننا ايام شبابنا لم نكن نفهم معنى الوحدة في
 عين الكثرة والأن قد طعن بنا السن لانفهم ذلك.

أقول: لكن المقصود واضح. فالمقصود انه هنالك حقيقة واحدة متطورة باطوار مختلفة فمع حفظ النطور نكون الكثرة ومع حذفه تكون الوحدة وحيث صرح بأنّ النطور أمر اعتباري فمن الصحيح أن يقال (الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة).

٢ - اصول الفلسفة. ٣٠٤/٣ و مجموعة آثار الشيخ العظهري. ٦١٧١/٦ ـ ٦٧٣ وهذه احدى المسائل
 التي تطرح في الفلسفة بهذا الشكل: لا يجوز توارد علتين تامنين على معلول واحد.

 <sup>-</sup> كما أن العلة الواحدة لا يمكن أن يكون لها معلولان وقد مر البحث عن مسألة الواحد لايصدر منه الأ الواحد ولايصدر الواحد الأمن الواحد، وهذا المطلب ناطق بهذه القاعدة ومبين لها وقلنا سابقاً أن هذه
 القاعدة لا علاقة لها بالفاعل بالارادة والمشيئة، فأنه خارج عنها تخصصاً لا تخصيصاً.

والسنخية بين وجودي العلة والمعلول يقتضي كون وجود المعلول مرتبة ضعيفة من وجود العلة وعلىٰ هذا التباين الوجودي للعلتين المستباينتين فانه يقتضي مرتبتين ضعيفتين متباينتين (١)، كذلك التباين الوجودي لمعلولين متباينين يستلزم علتين متباينتين (٢).

الثلاثة الاقوال المنقولة (من أربعة أقوال) تشهد للمدعى الذي بيناه يعني قول العرفاء لعينية الذات الالهية مع الكائنات وخلاصة هذه الاقوال الثلاثة كالتالى:

 ١ ـ قول جهلة الصوفية الذي اتضح سابقاً من كون الوجود شيئاً واحداً
 وله تشأنات مختلفة ولهذا الوجود مرتبة غير متناهية ومن الواضح هذا القول نفس العينية.

لازم قول اكابر الصوفية الذي هو نفس العينية وذلك لان الوجود في نفس الوقت الذي لا يتناهى، هؤلاء يقولون بوجود مراتب اخرى وهذه المراتب فقيرة بل عين الفقر وصرحوا ان كل هذه المراتب نفس واجب الوجود.

٣ ـ الرأي الاخير وهو رأي ملاصدرا وهو كذلك نفس العينية ويعبر عن
 هذا التوحيد بأخص الخواص يعنى حقيقة واحدة وهذه الحقيقة في نفس الوقت

١- لو فرضنا علتين متباينتين ويلزمان معلولين فهذان المعلولان يمثلان (كل منهما) المرتبة الضعيفة لعليتهما.

٢ - هذا الكلام بيان بالنسبة للمطالب السابقة وموضحها فانه يرتبط بالسنخية كما ويبتني على ان وجود المعلول ائما هو تنزل لعلته ونتيجته هو العينية لأن المرتبة الضعيفة للشيء عين الشيء الذي حصل فيه التنزل.

التي هي متكثرة بالكثرات المختلفة ومتطورة بالاطوار المتنوعة ولكن حيث ان هذا التطور امر اعتباري لذا يعبر بالوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة ولكن كون الحقيقة واحدة امر مسلم والمطلب الذي قرأناه من اصول الفلسفة ايضاً يدل على هذا المعنى بكامل الوضوح وهو ان وجود المعلول مرتبة ضعيفة من وجود العلة يعنى هنالك حقيقة واحدة فقط.

المستشكل: بعض من العرفاء ممن يسلك مسلك الصوفية في دفاعه عن المرتبة الضعيفة والمرتبة القوية يشبه هذه بمسألة الجهل والعلم مثل الذي لم يكن عالماً لم يتعلم فيصبح عالماً فحقيقة الانسان فاقد للعلم وهو شخص واحد والحقيقة شخصية واحدة وفي نفس الوقت لا عينية في البين.

وبعبارة اخرى المرتبة التي كان الانسان فيها طفلاً وجاهلاً مع هذه المرتبة التي صار فيها عالماً يعني المرتبة الضعيفة للعلم مع المرتبة القوية للعلم فهنا مرتبتان، اما الحقيقة شخصية واحدة وفي نفس الوقت لا عينية في البين.

سؤال: يقول ان البعض يقول ان عدة من المتصوفة يشبهون هذه المسألة بالطفل الذي له مقدار من العلم وبالتدريج تكامل الى أن وصل الى المرتبة العالية من العلم والمعرفة، فمع هذه المراحل التي طواها الطفل وحقيقة العلم والمعرفة واحدة وفي نفس الوقت لا عينية بل هناك تكثر.

المستشكل: ليس العلم والمعرفة شيئاً واحداً بل الشخص الانساني شخص واحد الطفل حينما يكبر جاهل في ابتداء الامر ثم يصبح عالماً لكن حقيقة شخصيته واحدة وفي عين التعدد هو واحد ولا تلزم العينية (مرتبة من

الجهل والعلم).

الجواب: طبعاً ملاك التعدد (في هذا المثال) والوحدة هي الجهة العلمية الآ أنها أخذت في شخص واحد تقولون شخص واحد الآ أنّ ملاك التعدد والتكثر وملاك العينية تلك الجهة الخاصة (الجهة العلمية) وعلى كل حال فمع فرض وجود مثل هذا القول(١).

بالنتيجة يقال بانه هنالك حقيقة واحدة على كـل حـال يـعني تـعترفون بوجود حقيقة واحدة وهذا هو كلامنا والنتيجة مع كل هذه المسائل هو انّ الله جلّ وعلا والكائنات حقيقة واحدة حسب اعترافكم.

هذا السؤال والجواب يحتاج الى توضيح كامل ولذا نقول: اذا كان المقصود التشبيه بالشخص في مراحله المختلفة من الطفولة والشباب والشيخوخة بانه في طول هذه المراحل له حقيقة انسانية واحدة ففي سن الطفولة هذه الحقيقة موجودة وفي سن الشباب وسن الشيخوخة كذلك نفس الحقيقة موجودة وفي نفس الوقت حقيقة المراتب مختلفة اذن الوحدة في عين الكثرة والكثرة والكثرة في عين الوحدة ولا مانع في البين وفي ما نحن فيه من البحث ايضاً كذلك فيقال الحقيقة هي حقيقة الوجود ولها مراتب مختلفة بالحقيقة.

١ - في يوم ما أحد الاصدقاء قال في حديث من الاحاديث ان الله تبارك وتعالن كذا وكذا.....داخل في الاشياء لا بالممازجة وخارج عنها لا بالمباينة، وقلت له لو كان هنالك حديث فلابد في تفسيره بعد ملاحظة الاحاديث الآخر التي تكون قرينة علن معناه وانه ليس المقصود المباينة المكانية ثم بعد ذلك فتشنا عن هذا الحديث مقدراً ما ولم نجده والحديث الموجود حول هذا الموضوع (بعيد منها غير مباين) ومعناه واضح وهو نفي البينونة المكانية والبينونة التي قلناها هي البينونة الذاتية الحقيقية.

أقول: الفرض المذكور خارج عن محل بحثنا وذلك لان بحثنا حول وحدة الوجود الاطلاقي بمعنى عدم اختلاف الحقيقة في المراتب المختلفة بل تطور الحقيقة ونفس التطور أمر اعتباري وقد تكلمنا عن مسألة التشكيك في الوجود في المباحث السابقة في مسألة السنخية وذكرنا الاشكالات (وأجبنا عليها) واذا كان المقصود الاشكال في المراتب العلمية حيث ان حقيقة العلم واحدة ومراتبه مختلفة فهذا ايضاً يرد عليه ما أوردناه على الفرض السابق من الاشكالات.

#### الادلة العقلية والنقلية للعينية

الدليل العقلي الاول: أن الغيرية والتكثر تحديد للذات الالهية وذلك لانه لولم يكن الله جلّ وعلا عين وجود المخلوقات (بلا لحاظ التطور) فلا مجال لوجود الله في المكان الذي تكون فيه الاشياء وبذلك يصبح وجوده محدوداً وهذا خلاف اصل عدم تناهيه جلّ وعلا.

وبعبارة أخرى عدم تناهي الذات الالهية المقدسة مسلم عند الكل ولذا لو لم يكن وجود الاشياء وجوداً لله جلّ وعلا اذن لا وجود لله جلّ وعلا عندها فيكون محدوداً وكون وجوده محدوداً مخالف لعدم تناهيه جـلّ وعـلا ولذا فلابد من كونه جميع الاشياء (١).

وجاء في عين اليقين:

«كيف لا يكون الله سبحانه كل الاشياء وهو صرف الوجود الغير المتناهي

١ - طبعاً بلا لحاظ التطور والتشأن فيقال ان الله جل وعلا تمام الاشياء (بسيط الحقيقة كل الاشياء وليس بشيء منها).

شدة وقوة وغنىً وتماماً؟ فلو خرج عنه وجود لم يكن محيطاً به لتناهي وجوده دون ذلك الوجود<sup>(۱)</sup> تعالىٰ عن ذلك<sup>(۲)</sup>.

في يوم ما (قبل ١٨ سنة حدوداً) كنت اتحدث مع أحد العرفاء المشهورين وكانت بيده سكينة فقال اذا لم يكن الله هذا السكين (مع حذف حد السكين) اذن لا وجود له هنا ويكون محدوداً.

الجواب: أنّ تحديد الذات من لوازم السنخية لا البينونة، فمع الدقة في المباحث المتقدمة يتضح الجواب على هذا الاستدلال وهذا الاستدلال حسن وجميل لكن بشرط السنخية يعنى لوكان هنالك تسانخ بين الذات الالهية المقدسة والكائنات الاّ أنّ الذي اتضح لنا عقلاً ونقلاً هي البينونة وانّ العلاقة بين الله جلّ جلاله والكائنات ليست بالعينية ولا بالسنخية بل هـى البــينونة. بينونة الصفة لا بينونة عزلة يعنى لا افتراق في المكان كما لا قرب في المكان فليس هنالك مكان حتى تكون بين الله جلّ وعلا والموجودات مسافة بـل البينونة حقيقية يعنى انّ الحقيقة الموجود بنفسه والذي يكون وجوب الوجود عين الذات لا يمكن أن تكون مسانخة للوجود الذي لا يقوم بذاتـــه وحــيث تقتضى ذاته عدم الوجوب فلا يمكن ان تكون هنالك سنخية والآلزم التناقض اذن مع ملاحظة المباحث السابقة لا تسانخ اصلاً حتى يكون هنالك تمانع يقال ولو لم يكن الله جلّ وعلا هذا الشيء لكان محدوداً فالاشياء لوكانت من سنخ الذات الالهية غير المتناهية لاوجدت حداً وتناهياً فيها اما لما لم تكن من سنخ

۱ - اي عند ذلك.

٢ - توحيد الا مامية، ص ٢١١ نقلاً عن عين اليقين للفيض الكاشاني / ٣٠٥.

الذات المقدسة فلا تمانع في البين حتى يقال ان هذا الشيء حدد من وجود الله جلّ وعلا، فالاشياء لا يمكنها أن تحدد الذات المقدسة لانها ليست من سنخ وجوده.

والنتيجة هي البينونة بمعنى «تنزه عن مجانسة مخلوقاته»، «كنهه تفريق بينه وبين خلقه»، «كنهه مبانيته اياهم» ولا يوجد اي تسانغ بأي معنى من المعاني للسنخية الحقيقية وعلى هذا فهذا الاستدلال لا اصل ولا اساس له مضافاً الى ان التناهي وعدم التناهي لا معنى له بالنسبة للذات الالهية المقدسة الا بمعنى ان كل ما يتوهم (كما يتوهم للموجودات الامكانية) بالنسبة لله جل وعلا فلا مجال لذلك التوهم بالنسبة له جل وعلا (ولا يصدق عليه جل وعلا) لا أنّه تبارك وتعالى شيء له امتداد طولي حيث كلما تقدمنا للامام كان موجوداً فالتناهي وعدم التناهي لا يصدق على الله جل وعلابهذا المعنى وهذه انتقسيمات الفرضية من جهة ضيق الخناق والمسامحة لاجل التفهيم والتفاهم وهي غير قابلة للادراك، فالواقع ان الله جل وعلا حقيقة لا مجال لهذه التعابير من التناهي وعدم التناهي والتي لها علاقة بالاجسام والموجودات الممكنة في

الدليل النقلي: أحد الادلة النقلية التي أقيمت لاثبات العينية ما يستفاد من هذه الآية المباركة ﴿هُوَ ٱلْأُوُّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْـبَاطِنُ وَهُـوَ بِكُـلٌ شَـيءٍ عَلِيمٌ ﴾ (١)

١ - الحديد ٣/.

يعني بعد ما قالواكلّ شيء هو ولا وجود لغيره قالوا،كما قال الله تبارك وتعالىٰ ﴿هُوَ ٱلْمَاؤِلُ وَٱلاَّخِرُ وَ....﴾ فحينما يقال هو الاوّل والآخر فمعناه انه كل الاشياء.

هنالك نكتة في الآيات المتعددة التي استدل بها حول الموضوع لابد من الالتفات اليها وهي انّ هذه الآيات بالشكل الذي ترفع هذا التوهم حيث ان الاثنينية والتعدد يستفاد من نفس الآيات مثلاً جاء في هذه الآية ﴿وَهُوَ بِكُلُّ شَيءٍ عَلِيمٌ﴾.

اذن الآية تفرض وجود شيء غير الله جلّ وعلا واذا قيل بتوجيه و تأويل هذا الشيء وانه نفس الله جلّ وعلا فنقول ان كلمة عليم الدالة على علمه بالاشياء زائدة لانه لا معنى لان يعلم نفسه حتى تطرح في الآية وعلى هذا ففي نفس هذه الآية المباركة جاء المطلب فان الذي يظهر منه الاثنينية غاية الامر في مقام التعريف بالذات الالهية المقدسة جاء قوله ﴿هُوَ ٱلْأُوّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ... والذي لابد أن يحقق معناه كما انه يقال ﴿وَهُو بَكُلًّ شَيءٍ عَلِيمٌ ويل هو الاول والاخر و كما انه يقال «هو عليم» قيل «هو الاول والاخر و كما انه يقال هو الاول يعني له صفة الاخرية وهو الظاهر وهو الباطن يعني له هذه الاولية وهو الآخر يعني له صفة الاخرية وهو الظاهر وهو الباطن يعني له هذه الصفات اما ما هو معنى هذه الصفات لابد من تحقيق ذلك اذن الآية المباركة لا ظهور لها في الهينية حتى تحتاج الى التأويل.

وعلىٰ هذا لو دققنا في نفس الآية لعرفنا انّ مسألة العينية غير مذكورة (في الآية) وبهذه القرينة حيث يقول تعالىٰ ﴿وَهُو بِكُلٌّ شَمِيءٍ عَـلِيمٌ﴾ ومع ملاحظة انّ الآية بينت أربع صفات من صفات الله جلّ وعلا ولم تقل انه كلّ الاشياء اذن بعد ذلك (بعد قبول الوحي) حينما نراجع الروايات نجد انّ الروايات صريحة جداً في بيان هذا المطلب فقد جاء في الحديث «سمعت اباعبدالله في وقد سأل عن الأوّل والآخر فقال: الاوّل لا عن أوّل قبله ولا عن بدء سبقه والآخر لا عن نهاية كما يعقل من صفة المخلوقين ولكن قديم اول آخر لم يزل ولا يزول بلا بدء ولا نهاية لا يقع عليه الحدوث ولا يحول من حال الىٰ حال خالق كل شيء (١٠). فقد بين في هذا الحديث معان مختلفة ولا الكال من ان تكون جملة واحدة لها معان مختلفة يقول الامام الصادق في في بيان «هو الاول والآخر»: (الاول لا عن اول قبله) يعني الاول كناية عن انه لم يسبق الذات الالهية شيء يعني انه جلّ وعلا ازلي، والآخر بمعنى انه لا شيء بعده وانه لا نهاية له يعني ابدي.

وبعبارة اخرىٰ «هو الاول والآخر» بمعنىٰ الازلي والابدي، فكل موجود له اولية ونهاية ولكن الله جلّ وعلا لا يتصور له اولية ولا نهاية ولذا بمراجعة الاحاديث يتضح انّ الآية لم تكن في مقام بيان العينية والاتحاد.

١ - الاصول من الكافي، كتاب التوحيد، باب معاني الاسماء واشتقاقها، ١١٦/١ والتوحيد للصدوق.
 باب ٤٧، معنى الاول والأخرح ١ ص ٣١٣.

### اسنلة وأجوبة

سؤال: ما جاء في آخر الآية هل هو العلم الحصولي أم الحضوري؟
الجواب: ما هو مقصودكم من العلم الحصولي والحضوري؟

صاحب السؤال: لوكان المراد العلم الحصولي فلا يتصور بالنسبة لله جلّ وعلا ولوكان المراد العلم الحضوري فبأي كيفية يتم التوجيه؟

الجواب: لا علم لنا في كيفية العلم الالهي $^{(1)}$ .

صاحب السؤال: يعني أنّ الله عالم فهل علمه بالاشياء حصولي؟ الجواب: لا.

صاحب السؤال: لو كان علمه حضورياً اذن لابد أن يكون موجوداً في كل مراحل الوجود.

الجواب: نحن نفهم الخطأ ونشخصه ان غلط اما كيفية العلم الالهي فلا نعلمها<sup>(٢)</sup>.

صاحب السؤال: اذاكان احد يبين شيئاً لا يفهمه فلابد من تخطئته.

ا - من البديهي ان العلم الحصولي بالنسبة نله جلّ وعلا لا معنى له كما تعرض لذلك مشاهير الفن والعلم الحضوري يستلزم لوازم باطلة كما حقق في محله، فالحاصل ان علم لله جلّ وعلا لا حصولي ولا حضوري.
 ٢ - يعني بالنسبة لعلم لله جلّ وعلا فان ألله جلّ وعلا عالم بجميع الاشياء كما عليه الادلة العقلية والنقلية والنقلية ولكن لا نعلم كيفية العلم الالهي بالاشياء ولا يستلزم علمه بجميع الاشياء الذي تدعّونه.

١٥٢ / العقائد السابعة

الجواب: كان السؤال هكذا انّ علم الله جلّ وعلا بالاشياء حصولي أم حضوري فالحصولي لا معنىٰ له اذن هو حضوري والآن نحن نسأل ما هـو مقصودكم من العلم الحضوري؟ وما هو العلم الحضوري؟ وكلامكم هذا انــه جلّ وعلا محيط بجميع الاشياء.

صاحب السؤال: احاطة علمه بأي كيفية؟ تكوينية؟ اذا كــانت تكــوينية فالنتيجة كما يقول العرفاء.

الجواب: حيث ان احاطة الله جلّ وعلا من سنغ لا نعلمه نحن ولذا لا نعلم كيفية احاطته بأي كيفية هي فأصل الاحاطة ثابت الا انّ كيفية الاحاطة لا نعلمها وذلك لعدم وجود السنخية فحينما لا يكون الله جلّ وعلا من سنخ الموجودات فالسؤال عن احاطته من أي سنغ هي لا معنىٰ له، اجمالاً بالتعلم من ذي علم وبالادلة العقلية نفهم ان الله جلّ وعلا له احاطة لكن لا نفهم كيفية احاطته نحن لانزال في عجز عن معرفة حقائق الاشياء وكل هؤلاء الاكابر يعترفون باننا لا نستطيع أن ندرك ونفهم حقائق الاشياء خصوصاً قد نفهم بعض الاحيان انّ الذي فهمناه لم يكن صحيحاً (بل كان جهلاً مركباً) في زمان كانوا يوصفون الافلاك بكذا وكذا ثم اتضح بعد ذلك انّ الامر ليس كذلك فنحن اذا كنا بهذا الحال من الفهم فحينئذ نريد وبتعبير العلامة الجعفري ان نهندس العالم في الظلمة فتوقعنا من انفسنا كثير.

سؤال: ما هو المقصود من السنخية التي تتفضلون بها؟

الجواب: السنخية يعني الاشتراك في الوجود كما ذكرت هذا السعنى العبارة التي قرأناها من أصول الفلسفة يعنى ان وجود المعلول مرتبة ضعيفة من وجود العلة يعني نفس وجود العلة الآ انه بالمرتبة الضعيفة وهذا هو معنى الاشتراك في الحقيقة وجواب سؤالكم ان احاطة الله جل وعلا قطعية الآ انا لا نعلم كيفية الاحاطة ولو كانت هنالك سنخية فمعنى الاحاطة هي ان وجود الله جل وعلا هو نفس وجود الاشياء (بحذف جهة التطور) لاجل انه لو كان الشيء موجوداً ولا وجود لله جل وعلا فاللازم أن يكون الله جل وعلا فاقداً لما يعطيه وحينئذ يكون محدوداً والحال انه غير متناه، اذن لابد وأن يكون عين الاشياء، اما لو لم يكن تسانخ بينه تعالى وبين المخلوقات (١) فلا تكون الاحاطة بهذا المعنى.

سؤال: لو أدرك أحد هذه العلاقة في الوجود (بينه تعالىٰ وبين الكائنات) بالكشف أو البرهان ونحن لم ندرك فهل نخطؤه؟

الجواب: لو ادرك ذلك فطوبئ له ونحن لسنا حسودين فلو ادرك احد انه هو الله فمبارك له! اذا ادعى احد ذلك فنحن لا نـقبل مـنه لان ذلك مـخالف للاصول العقلية واذاكان مخالفاً لصريح الوحي فلا نقبل منه ذلك ولو لم يكن مغايراً للعقل والنقل فنبارك له فهمه جداً.

كان أحد الرجال في طهران من المعروفين في العرفان (العملي وكان فيه من الاقواء جداً وباصطلاح العرفاء كان من الكتلين وكانوا يخضعون له لكنه

١ - السنخية بمعنى الاشتراك في حقيقة الوجود لا الاشتراك في مفهوم الوجود بمعنى طارد العدم «الخلق موجود والله تبارك وتعالى موجود» فلا اشكال في الاشتراك في المفهوم يعني وجودنا طارد للعدم ووجوده جل وعلا طارد للعدم، والسنخية \_ بمعنى ان لحقيقة الوجود (الواحدة) شدة وضعفاً وهو تعالى في المرتبة الشعيفة للوجود \_ غير صحيحة.

لم يكن قوياً في العرفان النظري) وقد أخبرني أحد بانا قد دعوناه لمجلس وأنتم ايضاً مدعون للمجلس واني علمت من المدعو غرضه وما هي القضية فأستجبت الدعوة واستمعت لكلام العارف. فقال في المجلس صريحاً كاشفاً للامر: هو (يعني الله تبارك وتعالىٰ) يكون مالكاً ويكون مملوكاً يجلس الىٰ جانب الزقاق يستعطي فاذا اعطيته نقوداً وقعت النقود في يد الله جلّ وعلا، والحاصل قال: كلّ شيء هو الله جل وعلا وشرح المسألة كاملاً.

قلت: كان كلامكم جميلاً جداً الا انى لدى ثلاثة اشكالات:

الاوّل: اذا كان الامر كذلك وكلّ شيء هو الله جلّ وعلا فما هـو مـصير التكليف؟ وما هو موقع الامر والنهى؟ و...

الثاني ما معنىٰ التكامل؟ حينما يكون كلّ شيء هو الله جلّ وعــلا فــلا معنىٰ للتكامل فانّ الله جلّ وعلاكامل ولا معنىٰ لان يصير هو هو؟

الثالث: لما ذا الادراك اني نفس الله جلّ وعلا فانا احد الاشياء اذن لماذا الادراك اني نفس الله تبارك وتعالىٰ؟

فقال في جوابي: اما انك لا تدرك انك نفس الله جلّ وعلا لانه من شدة ظهوره اختفيٰ.

قلت: يخفىٰ من شدة الظهور لو كان هنالك شيئان واشياء اخر، فيقال اختفىٰ هذا الشيء علىٰ هذا الشيء علىٰ هذا الشيء كما لو قيل في هذا السجلس انا وأنت والمنضدة والكرسي و... في مثل ذلك يقول احد وههنا الضوء ايضاً حينئذ يقال انّ الضوء من شدة ظهوره غفلنا عنه لكن لابد على الاقل من شيئين حتىٰ يختفي أحدهما لشدة ظهوره، اما اذا كان كلّ شيء هو نفس الشيء فأي معنى

للخفاء من شدة الظهور؟

وحينما وصل الكلام الئ هنا قال: ان عقلك مكابر (صعاند ولا يقبل الحقيقة).

قلت: أنت أنا وأنا أنت وأنت أنت وأنتم أنا وانا وانتم كل وكل شــي. شىء واحد فلا معنىٰ بعد ذلك أن تقول عقلك مكابر.

وعلىٰ هذا فلو أدرك أحد شيئاً ولم يكن ذلك مخالفاً للادلة الاصــلية والوحي القطعي نقول طوبيٰ له.

ثم حصل كلام من جانب المجلس ان هذا العارف من أهل المكاشفة و... وحينذاك أصبحت مضطراً ان اقول وأنا ايضاً من أهل المكاشفة، فنحن لا ننكر المكاشفات فأنا ادركت كثيراً من الامور بشكل على خلاف الطريقة المألوفة ولكن لابد من أن يكون الميزان بيد الانسان بأن كل ما ادركه لابد وأن يرى هل هو مطابق للموازين العقلية والموازين الشرعية فاذا كان مطابقاً فهو صعيح والا فلا.

سؤال: المراد من العقل، العقل الذي أنا حاصله؟ فاذا ادركتم أنتم شيئاً وأنا لم ادركه فهل يلزم على تخطئتكم؟

الجواب: اذا تكلم معي أحد فاني سوف استعمل عقله (١) من جملة الامور التي امتاز بها (بفضل الله جلّ وعلا) اني حينما أبحث مع أحــد بــحثاً عــقلياً استعمل عقله يعنى الزمه واجعل عقله هو الحكم والقاضى وفى هذا البحث كل

١ - (يعني الزم عقله بالالزاميات والوجدانيات والمسلّمات ـ المترجم).

من له استعداد للبحث معي فاني مستعد للبحث مع عقله.

سؤال: انك لا تستطيع مع عقله أن تقول شيئاً.

الجواب: أقوم بعمل اجعله يعترف باشتباهه.

سؤال: قد تفضلتم سابقاً انّ العينية يعني وجود حقيقة واحدة وهذه الحقيقة متطورة ومتشأنة ومع لحاظ التطور والتشأن نقول الاشياء ليست هو جلّ وعلا، ومع عدم لحاظ التطور والتشأن نقول الاشياء هو جلّ وعلا واليوم حينما ذكرتم الآية \*هُو اَلْـأُولُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْـبَاطِنُ وَهُو بِكُللً شَيءٍعَلِيمٌ \*(١)

فمن الممكن أن يستفاد من الآية ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ﴾ هو حقيقة الوجود بلا لحاظ تطوره وقوله ﴿ وَهُو بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٌ ﴾ تلك الحقيقة مع لحاظ التطور كما في تفسير ﴿ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴾ (") حيث قال نفس المعصوم ان سريان علم الباري تعالىٰ ثابت في كل الوجود والاشياء ولا فرق بين علم صفات الذات أو (نفس) الصفات.

الجواب: تفضلتم بهذا الشكل انه لو قال أحد بان الآية المباركة بصدد بيان ما يقوله العرفاء والاستشهاد بقوله ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيمُ ۗ بانه مخالف لمطلبهم ليس صحيحاً لانه بلحاظ التطور ذكر وبدون فرض التطور يقال ﴿هُوَ الْمَالِقُ وَالْبَاطِنُ \*. لكنا قلنا في جواب استدلال العرفاء انّ الآية هي المتكفلة لجوابهم حيث ان اخر الآية تقول: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٌ ﴾

١ - الحديد/٣.

٢ - الاخلاص ٢/.

وهذا المعنىٰ شاخص في كل الآيات القرآنية العباركة حيث ان مبنىٰ القـرآن قائم علىٰ الاثنثنية يعني الغني بالذات والفقير بـالذات والخـالق والمـخلوق والمخاطِب والمخاطَب.

ومن المعلوم ان فرض الشيء ليس بصحيح وذلك لانه من الممكن أن يقول احد ان فرض الشيء هو نفس فرض الشيء مع لحاظ التطور والذي قد فرض سابقاً بلا لحاظ التطور عين الذات المقدسة الالهية بانه الاول والآخر والظاهر والباطن وبعد التطور فهو ايضاً عالم بنفسه وهذا مع ملاحظة ان التطور اعتباري محض واضح وانه هو نفسه لا يوجد شيء غيره ولذا فلا معنى لان يقال هو عالم بنفسه واللازم على هذا أن يقال (هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو العليم بنفسه) اذن اولاً مع ملاحظة ان التطور أمر اعتباري فكون ان الله عالم بنفسه لا معنى له.

وثانياً: انكم تطرحون ذلك من باب الفرض والحال ان نفس هذا الفرض الحلام يعني محلاً للنزاع فلابد في اول الامر من اثبات هذا الفرض وبعد اثباته لوكان هنالك دليل نقلي ظاهر في هذا المعنى فحسن، اما لوكان نفس الفرض اول البحث والكلام والآية المباركة لا ظهور لها اصلاً بالنسبة لهذا الفرض وهذا الفرض ليس فرضاً حتى ان الانسان العاقل والفاهم والمتدبر في القرآن يتصوره وحيث لا يمكن استفادة هذا المعنى من الآية الشريفة اصلاً فلا يمكن أن يجعل ذلك الفرض مبنى ويجعل له من هذه الادلة ارضية ومستمسك، ولا يمكن أن يتفق هذا المبنى مع ما عليه المذهب من اعلام والتوليق والتكليف والامر والنهى والجنة والنار والثواب والعقاب والتوبة

والمدح والذم و...

فكل هذه الامور لها معنى اذا كانت هنالك اثنينية. اذن مثل هذه العينية والتي يكون التطور فيها أمر اعتباري لا تتفق مع جميع حقائق هذا السذهب وباعتراف عدة من مشاهير العرفاء لا دليل عقلي في البين وانما هو «طور وراء طور العقل» اذن لا يمكن أن يقال هذا المعنى من الآية المباركة.

سؤال: كان في كلام المستشكل السابق تناقضاً واضحاً، العينية هي من جهة الوحدة.

الجواب: صحيح ما يقوله، كلام صحيح واني أردت أن أبين ذلك في آخر كلامي، فالمطلب هو ان في العبارة تسامحاً حيث ان الفرض اعتبار محض لو قلنا ان ذلك من باب التسامح فالتعبير لا اشكال فيه لكن حيث ان الكثرة اعتبارية فالقول بالكثرة في عين الوحدة والوحدة في عين الكثرة لا معنى له.

سؤال: لقد نسب الى الفلاسفة القول بالسنخية والظاهر ان هذا باعتبار النتائج والآلو التفتنا إلى مبانيهم خصوصاً مباحث الوجود والتي فيها الوجود لا جزء له لا غير له وأمثالها فمآل كلامهم ينجر الى العينية.

الجواب: هذا الموضوع سوف نبينه في الاستدلال العقلي والفرض انه يريدون في الفلسفة أن يقفوا عند التشكيك حتى لا ينتهوا إلى الاطلاق الآان العرفاء يوردون اشكالاً وهو انه لا محيص عن الوحدة الاطلاقية ولذا يـقول ملاصدرا:

«نحن ولحد الآن تحركنا وفقاً لمسلك العلية ولكن العناية الالهية

اوصلتنا إلى ان الحقيقة الموجودة واحدة وتطورها وتشأنها...»(١).

نعم يرد الاشكال ولا يمكن جوابه الا مع الوحدة الاطلاقية والا فنفس الفلسفة ومبانيها تكتفي بتكثر الموجودات ولا يصلون الى هذا الكلام والذي ينتهي الى وحدة الوجود هو التشكيك في الوجود والذي عنده يتوقفون ويريدون أن لا يصلوا الى الوحدة الاطلاقية ولكن الاشكال لا محيص عنه الا بالوحدة الاطلاقية.

سؤال: حول الاستدلال العقلي للعرفاء فقد تفضلتم في الجواب انه لا سنخية حتىٰ يقع التمانع وينجر إلى المحدودية في النهاية وانما الاشتراك في مفهوم طارد العدم لا يخرج من حالتين اما أن يكون مفهوماً متأصلاً فاذا كان مفهوماً عتبارياً محضاً واما أن يكون مفهوماً متأصلاً فاذا كان مفهوماً اعتبارياً محضاً فطرده للعدم لا محالة يكون بلا جهة ولابد من كون المفهوم متأصلاً ذو حقيقة ولو وصل الى هذه المرتبة اذن سيكون في احدىٰ مراتب ذي الحقيقة تسانخاً بين الواجب تعالىٰ والممكن وسوف يقع التمانع في هذه المرتبة ويلزم من ذلك المحدودية.

الجواب: لقد كان كلامكم دقيقاً وحيث انك ملتفت اكتفي بكلمة واترك التوضيح: ان مفهوم الوجود والموجود من المعقولات الثانية حسب الاصطلاح

١ - هذه العبارة ناظرة الى هذه العبارة "فما وصفتاه اولاً ان في الوجود علة ومعلولاً بحسب النظر الجليل قد أل أخر الامر بحسب السلوك العرفاني الى كون العلة منهما امراً حقيقياً والمعلول جهة من جهاته ورجعت عليه العسمى بالعلة وتأثيره للمعلول الى تطوره بطور وتحيثه لا انفصال شيء مباين عنه الاسفار، المرحلة السادسة، فصل ٣٠٠ ٢٠٠٣.

الفلسفي وحيث انّ المعقول الثاني أمر انتزاعي يعني للعقل أن ينتزع مفهوماً عقلانياً هكذا ولا نظر له للمصداق وانه واحد اصلاً.

#### المحاضرة الثامنة

#### تكميل الدليل النقلى الاول حول العينية

في هذه المحاضرة لانه بقي شيء من الدليل النقلي ففي ابتداء الامر نكمل ذاك الدليل ونستمر ايضاً في بيان الدليل العقلي الثاني حول العينية، في المحاضرة السابقة قلنا: أنّ العرفاء لاثبات مدعاهم استفادوا من هذه الآية المباركة ﴿هُوَ ٱلْأُوّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّهِرُ وَٱلْبَاطِئُ وَهُو بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٌ \* حيث قال عدة منهم أنّ الله جلّ وعلا يريد أن ينبه على أنه هو جميع الاشياء وذلك لانه قال ﴿هُوَ ٱلْأُوّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِئُ \* ومعنى الآية هو أنه جميع الاشياء، هذا الاستنباط موجود في كثير من الكتب العرفانية ونموذجاً لذلك يمكنكم الرجوع الى مقدمة القيصري على الفصوص (١) وفي جواب هذا الاستدلال قلنا أنّ الآية المباركة بصدد بيان الاثنينية والبينونة فهي ناطقة بهذا المعنى وجاء في آخر الآية المباركة ﴿وَهُو بَكُلٌ شَيءِعَلِيمٌ \*.

والحاصل انّه فرق في الآية الاثنينية كذلك أوضحنا: انه يقول في هذه الآية ﴿هُوَ ٱلْمَارُّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلطَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ﴿ ولم يقل هو كلَّ شيء ولذا فالآية لا ظهور لها في مدعاهم ولابد في فهم معانى هذه الالفاظ من التدبر حـتىٰ

۱ - *الفصوص /* ۱۷.

۱۶۴ / العقائد المحاضرة الثامنة

يتضع المعنىٰ وكذلك حينما نراجع الروايات الكثيرة حول ذيل هذه الآية نجد ﴿ هُوَ ٱلْلَّوْلُ وَٱلْآخِرُ ﴾ فسرت بأشكال مختلفة وكلّ هذه المعاني ناطقة بحقيقة واحدة وهي انه ازلي وابدي وهو لم يزل ولا يزال وهو لا اول له ولا نهاية له وبعد مراجعتنا بمظان تفسير هذه الآية وجدنا مجموعة كثيرة من الروايات ذكرت معنىٰ الآية بشكل واضح نكتفي في هذا المجال بذكر رواية واحدة (١٠) معنىٰ الظاهر في كلام الامام الرضا ﷺ:

قال ابوالحسن الرضا على «وأما الظاهر فليس من أجل انه على الاشياء بركوب فوقها وقعود عليها وتسنم لذراها ولكن ذلك لقهره ولغلبته الاشياء وقدرته عليها كقول الرجل ظهرت على اعدائي واظهرني الله على خصمي، يخبر عن الفلج والغلبة فهكذا ظهور الله علي الاشياء ووجه اخر انه الظاهر لمن أراده ولا يخفى عليه شيء وانه مدبر لكل ما برأ فاي ظاهر أظهر وأوضح من الله تبارك وتعالى لانك لا تعدم صنعته حيثما توجهت وفيك من اثاره ما يغنيك والظاهر من البارز بنفسه والمعلوم بحده فقد جمعنا الاسم ولم يجمعنا المعنى «٢٠).

في هذه الرواية فسر الظاهر بالغالب، اذن الظاهر يعني الغالب وكـذلك المعنىٰ الآخر للظاهر ان كل من يريد معرفة الله جلّ وعلا فالامر واضح وظاهر فالىٰ أي شيء نظرت فهو علامة له وكلّ شيء له آية وكلّ شيء يهدي اليه

١ - لاننا بحثنا في المحاضرة السابقة ما يرتبط بالاول والأخر.

٢ - الاصول من الكافي، كتاب النوحيد، باب اخر وهبو من باب الاول، ح ٢ ١٣٢/١ والتبوحيد
 للصدوق، باب اسماء لله تعالى. ح ٢، ص ١٨٩.

جلّ وعلا.

وعلىٰ أي حال فهذا الحديث الشريف بيّن للظاهر معنيين:

١ \_ بمعنىٰ الغالب

٢ ــ بمعنىٰ الظاهر والواضح ان الله جلَّ وعلا أظهر من كلُّ شيء

سؤال: وهذا هو دليل السنخية.

الجواب: لماذا؟

سؤال: لانه غالب علىٰ كلّ شيء.

الجواب: هو شيء غالب على كلّ شيء اذن ثبتت الاثنينية وكلامنا في نفي العينية والغالب والمغلوب ينفيان العينية مضافاً الى انه لا ربط له بالسنخية.

سؤال: لا يكون نفياً للشيء

الجواب: نعم، نحن نريد اثبات ذلك وهو أنّ الله جلّ وعلا شيء وشيء غالب $( ^{( \, Y \, X \, )} ).$ 

سؤال: العينية ليست بالمعنى الذي تفسرونها من ان كل شيء هو الله جلّ وعلا فلو راجعتم عبارة الاسفار فهي صريحة في هذا المطلب وهو قد أنكر ما ادعاه البعض من الصوفية وغيرهم من ان كل شيء هو الله جلّ وعلا ثم استغفر ولم يمجدهم.

١ - ولازم ذلك التعدد بين الغالب والمغلوب فلا تستفاد العينية \_المترجم.

٢ - كان السؤال مبهماً فاذا كان المقصود اثبات السنخية لاجل اطلاق مفهوم الشيء على الخالق والكائنات فهذا السؤال يرتبط ببحث السنخية وقد أجبنا عنه مفصلاً.

۱۶۶ / العقائد الثامنة

الجواب: نعم هو وصفهم بجهلة الصوفية وقد طرحنا هذا الموضوع في المحاضرة السابقة فهل كنتم حاضرين فيها؟

سوؤال: لا، انتم تبينون والاسفار وهذه المطالب بما يخالف القرآن والروايات.

الجواب: هذا هو الاشكال حيث انكم لم تكونوا في المحاضرة السابقة ولذا فمن الطبيعي أن يحصل لكم هذا الاشكال وقد أثبتنا نسبة هذا المطلب لملا صدرا، في المحاضرات السابقة في ثلاث منها فحينما طرحنا العينية فنحن طرحنا ذلك وذكر ما معنى هذا الكلام وهل به قائل؟ وجواباً لهذا السؤال فقد ذكرنا عبارات العرفاء في ثلاث محاضرات وأثبتنا هذا الامر لهم، لكن حيث انكم لم تكونوا في المحاضرة السابقة واستبعد انكم طالعتم الكراسات السابقة بدقة وقد اعترض عليّ بعض الاخوة وقال لي: لما ذا قرأت هذه العبارات مفصلاً فانه يوجب الملل وهذه هي احدى الجهات (في قراءة تلك العبارات الفرق بين جهلة الصوفية العبارات مفصلاً) وحيث قد جاء في تلك العبارات الفرق بين جهلة الصوفية وغيرهم والكملين من الصوفية ونحن قد شرحنا الفرق بينجهم، فاذا طالعتم الكراسات التي لها علاقة بالموضوع فسوف تحصلون على جوابكم ان شاء الكراسات التي لها علاقة بالموضوع فسوف تحصلون على جوابكم ان شاء تعالى.

سؤال: العرفاء يقولون: حقيقة واحدة وهي الوجود وهذا الوجود مثل الشمع حينما يستعمل منه اشكالاً مختلفة بعناوين مختلفة كالشجرة والاسد و.... فتقال عليه هذه العناوين الا ان الحقيقة هي الشمع الذي اتخذ اشكالاً متعددة بدليل التطور والذي هو أمر اعتباري فالاشكال مختلفة الا ان الحقيقة

#### واحدة.

الجواب: بحثنا هذه المطالب في ثلاث محاضرات ولذا لا يمكن الجواب بجملتين أو ثلاث وأنا أجيبكم بعد المحاضرة وسوف يأتسي البحث فسي خصوص بسيط الحقيقة كلّ الاشياء وليس بشيء منها.

# معنىٰ الباطن في كلام الامام الرضا ﷺ:

قال ابوالحسن الامام الرضا ﷺ .... واما الباطن فليس على معنى الاستبطان للاشياء بأن يغور فيها، ولكن ذلك منه على استبطانه للاشياء علماً وحفظاً وتدبيراً كقول القائل: ابطنته يعني خبرته وعلمت مكتوم سره والباطن منا الغائب في الشيء والمستتر وقد جمعنا الاسم واختلف المعنى (١٠).

المقصود من الباطن هو أنّ الله جلّ وعلا خبير بالاشياء وبالنسبة الى الاشياء عليم وحفيظ ومدبر وليس المقصود من الباطن النفوذ في الاشياء نفوذ شيء بل العالم ببواطن الاشياء وخبير بكل شيء وكل ما يتصور من معنى النفوذ في الممكنات فهو عنه جلّ وعلا منفي مثل أنّ الماء نافذ في بطن التفاحة أو الدهن نافذ في بطن اللوز والنفوذ هنا محسوس ندركه وهذا المعنى المتصور من النفوذ في الاشياء منفى عن الله جلّ وعلا.

معاني الاول والآخر والظاهر والباطن في دعاء الزهرا ﷺ:

عن أبي جعفر ﷺ قال: زارت فاطمة رسول الله ﷺ ذات يوم فقال: يا بنية الا ازورك؟ قالت: بليٰ يا رسول الله. فقال: قولى: «الله ربنا ورب كل شيء

١ - الاصول من الكافي. كتاب التوحيد، باب اخر وهو من الباب الاول. ح ٢. ١٢٢/١ وتموحيد الصدوق. باب اسماء لله تعالى ٢. ص ١٩٠.

۱۶۸ / العقائد المحاضرة الثامنة

منزل التوراة والانجيل والزبور والفرقان، فالق الحب والنوى، اعوذ بك من شرّ كل دابة أنت آخذ بناصيتها، أنت الاوّل فليس قبلك أحد وأنت الآخر فليس بعدك أحد وأنت الطاهر فليس دونك أحد...»(١).

في هذا البيان الشريف: الاول بمعنى الذي ليس قبله أحد (وليس له ابتداء) والآخر الذي ليس له نهاية (الازلي والابدي) والظاهر يعني ليس فوقه احد والباطن يعني الذي ليس شي أقرب منه (٢٠).

نحن لابد أن تأخذ كلامنا من مركزٍ سنديتُه محل اتفاق الكل وهو كلام المعصومين الله وعلينا أن نتعقل كلامهم وذلك لان مكانة العقل ثابتة دائماً الآ ان مراجعة كلماتهم الله في هذا المطالب انما هو تعلم من ذي علم وليس تعبدياً صرفاً.

نعم، يجب تعلم المسائل من اولئك الذين مكانتهم في أصل الخلقة كما جاء في الخبر المنقول عن محمد بن سنان، قال: قال ابوجعفر الثاني ﷺ:

«... ان الله تبارك و تعالى لم يزل متفرداً بوحدانيته ثم خلق محمداً وعلياً وفاطمة فمكثوا الف دهر ثم خلق جميع الاشياء فأشهدهم خلقها واجرى طاعتهم عليها وفوض امورها اليهم...» (٤٪٣٪).

١ - بحارالانوار،

٢ - مجمع البحرين: وفي حديث «انت الباطن فليس دونك شيء» اي فليس شيء أبطن منك.

٣ - الاصول من الكافى، كتاب الحجة، ابواب التاريخ، باب مولد النبي تَيَالِقُهُ ووفاته، ح ٥، ١٨١٨.

٤ - والمراد من التقويض هو التفويض في الحاكمية والسياسة لا التفويض الباطل بضرورة المذهب من

سؤال: لا شك ان مرجعنا القرآن والسيرة والروايات الا ان فهم الروايات ليس بالامر السهل بحيث يفهمها اي واحد فان فهم الروايات يحتاج الى مقدمات.

الجواب: كلامنا هو هذا ايضاً لابد من تدبر وتعقل الروايات مع تحصيل كل المقدمات اللازمة وعلى اساس يقبله الجميع.

سؤال: لو كان المعنىٰ الذي يذكره العرفاء حول قوله جـل وعـلا ﴿هُـوَ ٱلْأَوَّلُ رَالْآخِرُ وَٱلظَّهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ ظاهراً من الآية فماذا تقولون؟

الجواب: لا، لا ظهور للآية الشريفة في المعنى الذي يقوله العرفاء اصلاً كما بيناه سابقاً.

سؤال: أنا رأيي ان الآية ظاهر في المعنى الذي يقوله العرفاء.

الجواب: لا ظهور لها.

سؤال: لو كان لها ظهور فهل يمكن أن تكون مستنداً؟

الجواب: لا ظهور لها ولو كان لها ظهور ولا دليل يعارضها فحينئذ نقنع بذلك.

### الدليل العقلى الثاني على العينية:

يقول في الفصل الثاني عشر من الاسفار تحت عنوان «في ان واجب الوجود تمام الاشياء وكل الموجودات واليه يرجع الامور كلها».

«هذا من الغوامض الالهية التي يستصعب ادراكه الا على ما آتاه الله من

الخلق والرزق والتدبير و... - المترجم.

لدنه علماً وحكمة لكن البرهان قائم على ان كل بسيط الحقيقة كل الاشياء الوجودية الاما يتعلق بالنقائص والاعدام والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجود فهو كل الوجود كما ان كله للوجود.

اما بيان الكبرى: فهو ان الهوية البسيطة الالهية لو لم يكن كل الاشياء لكانت ذاته متحصلة القوام من كون الشيء ولاكون شيء آخر فيتركب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من حيثيتين مختلفتين وقد فرض وثبت انه بسيط الحقيقة هذا خلف»(١).

يتكون هذا الاستدلال من صغرى وكبرى.

فالصغرىٰ: واجب الوجود بسيط الحقيقة والكبرى: وكل بسيط الحـقيقة كلّ الاشياء، والنتيجة: واجب الوجودكل الاشياء.

فان عبارة «واجب الوجود بسيط الحقيقة» كان مفروغاً عنها ولا تحتاج الى استدلال حيث ثبت في محله ان الله تبارك وتعالىٰ لا تركيب فيه وان واحب اله جود بسبط الحقيقة.

اما اثبات الكبرى:

لو قبلتم ان واجب الوجود بسيط الحقيقة فاما ان يكون كل الاشياء فهو صحيح ولو لم يكن كل الاشياء فسوف تتركب هذه الحقيقة من شيء ومن لا شيء، من شيء ومن عدم شيء آخر ومن عدم اشياء آخر اذن مع هذا الاستدلال يثبت ان بسيط الحقيقة كلّ الاشياء.

١ - الاسفار، ١١٠/٦.

سؤال: ويكون محدوداً.

الجواب: نعم قلنا ذلك سابقاً ولم تكونوا حاضرين، فلو لم يكن بسيط الحقيقة كل الاشياء مضافاً الى انه يكون مركباً يكون محدوداً و يستمر ملا صدرا في كلامه قائلاً ان هذا المطلب من الغوامض الاّ اننا نثبته بالبرهان وكل من يدرك البرهان فسوف يقبله واصل المسألة كما قالوا «طور وراء طور العقل» وانه بالكشف والمكاشفة يتم التشخيص، يقول ملاصدرا انه مضافاً للمكاشفات الخاصة فالمسألة واضحة فانا نثبت المسألة بالبرهان لاولئك الذين هم من أهل البرهان حتى تثبت لهم بواسطة البرهان وحذاقة ملاصدرا هنا حيث يجعل المطلب في نظره استدلالياً وبرهانياً فالصغرى مورد اتفاق ولذا لابد من اثبات ان كل بسيط الحقيقة فهو كل الاشياء الوجودية والتعبير في كلمات ملاصدرا برالبسيطة الالهية» لاجل تلك الجهة وهي ان البحث في كلمات ملاصدرا والا فالبحث كلي يعني «كل بسيط الحقيقة كل الاشياء».

اذن هذا الدليل يعين لزوم كون بسيط الحقيقة كلّ الاشياء الوجودية طبعاً الاعدام ليست شيئاً وكل ما هو نقص فمن المعلوم انّه ليس بعدم (طبقاً للمباني النواقص ترجع إلى الاعدام) بل ضد العدم فهو شيء بحقيقة الشيئية وجود بحقيقة الوجود وصرف الوجود وليس بعدم، اذن لا اشكال في كونه ليس بعدم لعدم لزوم التركيب هنا وذلك لانه يرجع إلى الوجود فليس بعدم نفي العدم اما انه ليس شيئاً آخر (ليس بشيء آخر وليس باشياء آخر) فهنا يلزم التركيب لاننا فرضنا شيئاً آخر (العدم ليس شيئاً اما نفي العدم فلا اشكال فيه) ولو نفينا شيئاً أخر كانت النتيجة ان الذات المقدسة الالهية متحصلة من الشيئين ولو

١٧٢ / العقائد الثامنة

بالتحليل والتجزية العقلية وهذا يلزم منه الخلف اذن لابد وان نقول:

«الواجب بسيط الحقيقة وكل بسيط الحقيقة كل الاشياء بهذا الدليل قلنا وفصلنا ولكن بشيء منها».

يعني لو لاحظنا الحد وحدود الاشياء والتطور والتشأن فمع حفظ هذا التعين والتطور فالاشياء ليست هي الله جلّ وعلا واما مع حذف التطور والتعين فالاشياء هي الله جلّ وعلا وقد قرأنا سابقاً عبارة الاسفار في انّ التعين أمر اعتبارى.

سؤال: يعني انه واجد لكمالات الاشياء ولو لم يكن كذلك لكان محدوداً.

الجواب: نعن ولحد الآن لم ندخل في الجواب وللاسف انا ملزمون بالتكرار حيث لم تشرفوا في المحاضرات السابقة وقد بحثنا حول هذه المطالب في ثلاث محاضرات وأنتم لم تحضروا سبعاً من محاضراتنا ولذا فالمطلب خارج عن أيديكم.

وعلىٰ هذا فبسيط الحقيقة كل الاشياء من جهة الوجود والكمال يعني هو كمالات جميع الاشياء وليس بشيء منها وحينما نقول كل الاشياء يعني كمالات الاشياء وليس بشيء منها الىٰ التطور والتعين والتي هي نقص وبحذف التطور والتعين فهى جلّ وجلا.

نحن بينا هذا الاستدلال بأكمل صورة ومع تفتيشنا وفحصنا الذي قمنا به هذا التقرير من أكمل التقارير ولو كان لديكم تقرير هذا الاستدلال بشكل أكمل فبينوه لنا.

### جواب الدليل العقلي الثاني

قبل الجواب عن هذا الاستدلال لابد في بيان مطلب مهم وهـو انـه لو كانت هنالك سنخية بين الخالق والكائنات وانهما مشتركان في حقيقة واحدة فالاستدلال كاملاً صحيح.

سؤال: في جهة الوجود.

الجواب: نعم في جهة الرجود كما بحثنا ذلك سابقاً، فلو كانت السنخية ثابتة في حقيقة الوجود فاللازم كما ذكر وذلك بناءً على السنخية لو لم تكن الذات الالهية المقدسة وجود الاشياء لم تكن واجدة للكمال وللزم فيها النقص والمحدودية، فلو كانت هنالك سنخية فالاستدلال صحيح مائة بالمائة.

لكنا أثبتنا في المباحث السابقة عدم السنخية عقلاً ونقلاً ولعلي بسينت هذا المطلب في المباحث السابقة الآانه هنا نكتة مهمة أريد ان أذكرها(١) وهي اننا حينما نقول كما ان بسيط الحقيقة ليس بمعدوم لا يوجب التركيب كذلك بسيط الحقيقة ليس بشيء وليست باشياء فمع ملاحظة عدم السنخية فلا يوجب التركيب كما لو قلنا ليس بمعدوم فالملاك واحد وذلك لانه لما لم تكن الاشياء مسانخه له جلّ وعلا اصلاً ولا يمكن أن تكون في مرتبته جلّ وعلا وحينئذ فالملاك وهو العدم \_والذي ليس في مرتبته بل نقيضه \_ يكون

١ - سؤال: لو بينتم بطلان الاستدلال بناء على بطلان السنخية فبأي جهة يكون باطلا؟

الجواب: جهته انه لو لم تكن سنخية فلا معنى للتمانع وذلك لان الاشياء ليست من سنخه حـتىٰ نـقول بالتركيب من الشيء واللاشيء واذا لم يكن هناك تمانع فلا يلزم التركيب لانه لا معنى للتركيب بين شـيء وشـىء أخر لا يكون من سنخه.

موجوداً كما في تباين العدم مع الوجود فالاشياء بناء على عدم السنخية مباينة لله جلّ وعلا، اذن حينما نقول «بسيط الحقيقة ليس بمعدوم» فالكلام صحيح ولا يلزم فيه جلّ وعلا، النقص ولا المحدودية كذلك حينما ننفي شيئاً ليس من سنخ الله جل وعلا، فنفس ملاك العدم \_ بناء على القول بالسنخية والذي بواسطة هذا الملاك ننفي العدم عنه جلّ وعلا \_ جارٍ هنا والحاصل كما ان بسيط الحقيقة ليس بأشياء وكذلك الاشياء بسيط الحقيقة ليس بأشياء وكذلك الاشياء ليست من سنخه بدليل ان الملاك في الكل جارٍ ولا يلزم تركيب الذات الالهية المقدسة فله الكمال الكامل والتام وجميع الكمالات ولا ينتفي عنه اي كمال فهو مصدر الكمالات وهو اصل جميع الكمالات (١) وحيث ان الاشياء ليست من سنخه جلّ وعلا وهي غير الذات الالهية المقدسة فهي ناقصة ومحتاجة وقيرة محضاً لاكمال لها واذا كانت كمالاً فبالنسبة الى الممكنات.

وأمّا بالنسبة الىٰ الله جلّ وعلا فليست كمالاً فلذا تسلب عـن الله جـلّ وعلا.

والحاصل اننا سلبنا النقائص عن الله جلّ وعلا فانها كمالات الممكنات التي لا مجال لها في الذات المقدسة الالهية ونسبتها الى الله غلط، نعم لوكان هناك تسانخ فكل وجود كمال ولذا يجب وجوده في الله جلّ وعلا.

سؤال: هل يصح الاستدلال ببرهان الجمع بين النقيضين لرد استدلالهم؟ وذلك لان ملاصدرا يقول يلزم على الاقل من الشيء واللاشيء التركيب

١ - يعني هو مالك لجميع الكمالات وهو معطي جميع الكمالات لا انّ الكمالات تتولد منه.

العقلي وفي الجواب نقول له: نفس هذا التركيب العقلي تعتمدونه في النهاية في مقام التطور الذي تقولونه والحال ان «بسيط الحقيقة كل الاشسياء وليس بشيء منها» أو ليس هذا تركيباً عقلياً؟

الجواب: نعم هذا صحيح سنبحث عنه اذا سنحت الفرصة.

الادلة النقلية الاخرى حول العينية

لحد الآن بحثنا دليلين عقليين واجبنا عليها ودليل نقلي واحد وبينا آية واحدة (١) وهنالك آيات اخرىٰ حول هذه الموضوع مثل ﴿فَأَيْنَمَا تُـــوَلُّوا فَـــثَمَّ وَجُهُ ٱللَّهِ﴾(٢). ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾(٣).

ففي هذه الآيات نكتة، فصحيح أن يقال ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾ من هذا

١ - المباحث الآتية: مسألة العلمية وهل ان العلة التامة حسب الاصطلاح تطلق على لله جل وعلا أم لا؟ وهل هذا التعبير صحيح بناءً على مذهب الوحي أم لا؟ وما هي مكانة هذه المسألة في الفلسفة؟ وبأي صورة في العرفان؟ فهذه المباحث وهي العلية والعلم والارادة و الفناء في الله والتجلي ولقاء الله جل وعلا والحدوث والقدم والجدوث والقدم والجنوبر والاختيار و... سوف نبحثها وعلى الحوزة ان تتوجه الى هذه الحقيقة اكثر وهو ان الامر الذي يقبله الكل يعني الكتاب والعترة مرجعنا في جميع المسائل مع حفظ مكانة العقل واثبات وجود الله جل وعلا، والوحي بواسطة العقل ولابد من أن تكون الاستفادة من الوحي بالتعقل وهذه اللابدية يجب أن تقوم في أخذ المعارف والحقائق الاعتقادية على اساس الوحي مع قيدين صحة السند ووضوح الدلالة حتى تكون المعارف قد أخذت من مصدر صحيح ولا تؤخذ من المصادر التي تكون مورداً للترديد وتبدل الرأي فاذا كانت همتنا بهذا الشكل فسوف يرتفع الخلاف واختلاف الانظار فلابد من رفعها من خلال المناظرة والمباحثة واقتاع الطرف المقابل.

٢ - البقرة /١١٥.

٣ – الانفال /١٧.

الباب وهو أنت الله جلّ وعلا وجميع الاشياء هي الله جلّ وعلا، أو من بــاب حصول المعجزة فجهة النسبة لم تبيّن ولذا عند التحقيق العقلي والنقلي لابد من الوصول الى جهة النسبة والاّ فأصل النسبة لا يمكن أن تكون دليلاً علىٰ المدعىٰ الذي هو أول الكلام.

# اسنلة وأجوبة

سؤال: يقال في الفلسفة «الشيء ما لم يتشخص لم يوجد» والاشياء تتحقق في الخارج مع الحدود والقيود فاذا قلنا انّ الله جلّ وعلا واجدُ لكمالات الاشياء وحذفنا التعين من الاشياء ـ والاشياء ليست بذاتها شيئاً ـ فهذا من قياس الوجود بالعدم ولا معنى له، اذن لابد من التعينات وحينئذ فلا يمكن لله جلّ وعلا أن يكون نفس الاشياء مع تعيناتها ولو حذفنا التعينات يبطل هذا الاصل (الشيء ما لم يتشخص...) وعلى هذا فهذه الآية ﴿هُوَ ٱلْأُوّلُ وَٱلْآخِرُ... \* تصف الذات الالهية المقدسة لكنها ليست في مقام بيان النسبة. فحينما يقول الامام السجاد ﷺ: «الحمد لله الاوّل بلا اوّل كان قبله» (١) فهذا هو معناه ونحن لا نستطيع أن نقيس الله جلّ وعلا بالخلق فانه قياس مع الفارق.

الجواب: صاحب السؤال يقول حيث انّ العرفاء يقولون انّ الاشياء مع التطور والتشأن غيره جلّ وعلا ولو لم نلاحظ التطور والتشأن فلا شيء موجود وهذا هو الذي يقوله العرفاء الاّ أنّ اشكالكم هكذا ينبغي طرحه انمه لوكان الامر كذلك فلابد لنا أن تسأل هل التطور أمر واقعي أم لا؟ فان لم تكن له واقعية فقولوا صريحاً (العالم) هو الله جلّ وعلا واذا كان للتطور واقعية اذن يلزم وجود حقيقة غير الله جلّ وعلا.

سؤال: حول الآية المباركة لاكلام لنا عن معنىٰ الأوّل والآخر وانّما

١ - الصحيفة السجادية، الدعاء الاول، دعاءوه عليه اذا ابتدء بالدعاء بداء بالتحميد لله.

١٧٨ / العقائد الثامنة

تكون الالف واللام للحصر فانّ الخبر اذا كان محلّىٰ بالالف واللام دلّ عــلىٰ الحصر في المبتداء.

الجواب: تريدون أن تقولوا ﴿ هُو اَلْأُولُ وَ الآخِرُ... ﴾ بواسطة الالف واللام الدالة على الحصر انّه تعالى منحصراً (بذلك) ومن هذا الانحصار تستفاد العينية والجواب: انّ المطلب على العكس ولم يفهم أحد من هذا الانحصار هذا المعنى والمستفاد من هذا الانحصار انّ شيئاً واحداً هكذا فهو وحده الاول يعني انّ بقية الاشياء ليست بالاول بهذا المعنى «ليس شيء قبله» يعني لا ابتداء له ولذا فأثبات هذا دليل على وجود شيء آخر فلا يكون دليلاً على العينية وكذلك معنى الظاهر.

وبالنسبة للاشياء حينما نقول ظاهر بمعنى الغالب وليس فوقه شيء ولا يصدق هذا المعنى الا على الله جلّ وعلا، والحاصل فهو وحده فوق كلّ شيء. سمؤال: اذا كان هو الظاهر اذن لا يكون شيء غيره ظاهراً.

الجواب: فسرّ الظاهر في الروايات بمعنىٰ انّه فوق كلّ شيء يعني الغالب المطلق.

سؤال: الظاهر في مقابل الباطن واذا كان الظاهر في مقابل الباطن فهذه قرينة على عدم كون المراد به هو الغالب.

الجواب: لا اشكال في كون الظاهر له معان متعددة ولذا لو كان الظاهر بمعنى الواضح فالمعنى يكون انه جلّ وعلا أوضح من كلّ شيء يعني الواضح مطلقا فمع ملاحظة الاطلاق فهو له جلّ وعلا كمال الاولية وكمال الاخرية وكمال البطون.

سؤال: الظاهر من هذه الاعمال الواقعة من التصوير وطبع الكراسات و... هو حفظ هذه المطالب للذين يأتون من بعد لكن المحيطين بكم ظاهراً خانوا الامانة حيث طرحنا سؤالاً في المحاضرة السادسة وأنتم اعترفتم بحصول الاشتباه والمطلب كان حول المالك وكانت تطبع الكراسات في كل المحاضرات مع الاسئلة والاجوبة في آخر الكراسة الآفي المحاضرة السادسة فلم يوجد (ذلك السؤال والجواب) وأنا فرح من عدم وجوده لانه صار معلوماً ان هذا السؤال والجواب وارد وانا اطلب من المحيطين بكم كتابة كل المطالب حتى لو كان هناك اشكال وارد على مذهب التفكيك(١) وذلك ليعلم من يأتي من بعد ورود هذا الاشكال.

الجواب: ظاهراً في المحاضرة السادسة لم يكن سؤال وجواب. سؤال: اتفاقاً لقد أجبتم السؤال خلف لاقطة مكبرة الصوت.

الجواب: حول انّ الله جلّ وعلا مالك ويملك في حين انه املك لا بمعنىٰ انه يحول المالكية الله جلّ الله وقد الله على المكية الله جلّ وعلا واملكيته تمليك الوجود للغير.

سوؤال: انه (ملاصدرا) ابتداءً أثبت اصالة الوجود وابطل اصالة الماهية وقائل بالسنخية في الوجود ويرئ ان حقيقة الوجود أمر واحد بسيط ونفسه كما يقول هنا «وليس بشيء منها» فقد صرح في مكان آخر من الاسفار وشرح بمقدار صفحة اذا أردتم ذلك اتيت به لكم \_ بأن الامر ليس كذلك بأن نقول

١ - العراد من مذهب التفكيك هو فصل الدين عن الفلسفة بمعنى ال الدين لا عبلاقة له بالفلسفة وان الفلسفة لا ارتباط لها بالدين.

كل شيء هو الله جلّ وعلا ولو كان أحد يقول ذلك معتقداً عالماً فانّه يكفّره. المسألة الرابعة هي هذه: فقد أثبت بناء على اصالة الوجود وكذلك بناء على السنخية وبناء على عدم السنخية «بسيط الحقيقة كلّ الاشياء» فبناء على السنخية فالمسألة واضحة واما بناء على عدم السنخية التي نقلتم تقبلونها كذلك تكون هذه النتيجة وآلان سؤالنا هو انّ الشيء ولو كان ممكناً هل له كمال أم لا؟ الشجرة، الانسان و... له كمال؟ حينما نقول اجعلوا التعين الى جانب بهذا المعنى وهو انّ الله جلّ وعلا له جميع الكمالات «ان من شيء الآ عندنا خزائنه» يعني له جميع كمالات الاشياء ولو لم يكن واجداً فانّ فاقد الشيء لا يمكن أن يعطيه هذا هو كلامه وكاملاً مطابق للقرآن والروايات.

الجواب: تتفضلون حول المسائل التي طرحت ان الذي قيل في الحكمة المتعالية كان علىٰ اساس مقدمات:

١ \_ اصالة الوجود

٢ ـ السنخية ثابتة في الوجود وفي هذه الصورة فالامر واضح وهو ان بسيط الحقيقة لابد وان يكون كل الاشياء اما لا يلزم من هذا المعنى ان نقول ان الشجرة هي الله جل وعلا ولو لم يكن بسيط الحقيقة كل الاشياء، فاللازم هو المحدودية والنقص وذلك لان وجود الاشياء كمال وعدمه نقص وكذلك لو لم يكن لله جل وعلا هذا الوجود يلزم التركيب.

والحاصل في صورة عدم كون بسيط الحقيقة كل الموجودات والاشياء الوجودية فاللازم ثلاثة اشكالات:

١ \_ المخددية

٢ ـ النقص، يعنى عدم امتلاك الله جلّ وعلاكمال ذلك الوجود

" - التركيب اما لا بمعنىٰ ان الشجرة والخشب وزيد و... هي الله جـل وعلا.

صاحب السؤال: أنت تقرر البحث أحسن منًا.

الجواب: نعم، الحمد لله نحن نملك هذا الفن حيث نبيّن المطلب بالشكل الذي يعترف المستشكل انا قررنا المطلب احسن منه ولذا لا يستطيع بعد ذلك أن يقول أجاب ولم يعلم بالمطلب وحينما نطرح الاشكال أحسن مما يطرحه صاحب المبنى فلابد وأن تدقق الجواب.

سؤال: بناء على اصالة الوجود فان زيداً والخشب لا وجود لهما.

الجواب: الجواب يكون بناء على كل مباني المسألة يعني اصالة الوجود ووحدة الوجود (الوحدة التشكيكية في الفلسفة والوحدة الاطلاقية في العرفان) فنقول: أوّلاً أنّ هذه المباني مبانٍ نظرية تحتاج الى بحث كما انّ نفس ملاصدرا يقول «انا كنت مدة في الزمان ادافع عن اصالة الماهية وبعدها هديت الى اصالة الوجود» وبالنسبة الى مسألة التشكيك فانه يرجع الى الاطلاق ويقول «انا مدة طويلة من الزمان كنت افكر على اساس العلية والمعلولية الى أن هداني الله بأنه هنالك حقيقة واحدة وتطوراتها» فهذا التبدل في الرأي والتكامل الفكري حسب نظرية ملاصدرا الذي حصل له دليل على ان نعلم ان هذه العباني مورد للبحث ونظرية حتى انهم بأنفسهم قالوا انّ هذه المباني بفضل الله جلّ وعلا قد أوردنا الله عليها. اشكال في محله.

بعض من المشاهير والاكابر والذي لا يزال في قيد الحياة قد أورد علىٰ

هذه المباني اشكالات (ويراها مخدوشة).

والحاصل ان هذه المباني تحتاج الى بحث ولا يمكن أن تكون مبنى، والانسان عنده مطالب على اساسٍ من هذه المبانى التى هى محل اشكال وبحث.

ثانياً: نحن مستعدون للبحث عن هذه المباني.

ثالثاً: نحن قد أثبتنا في المباحث السابقة البينونة عقلاً ونقلاً ولذا نقول انّ مطالب ملاصدرا بناء علىٰ السنخية صحيحة (لا البينونة) اما نحن فقد أثبتنا البينونة عقلاً ونقلاً.

سؤال: بناء على البينونة فالاستدلال صحيح.

الجواب: لا، بناء على البينونة فالاستدلال غير صحيح.

سؤال: بناء علىٰ عدم السنخية هل الاشياء لهاكمالات أم لا؟

الجواب: بناء علىٰ عدم السنخية الاشياء نقائص محضة وليس لها أي كمال يرتبط بالله عز وجل ولو كانت السنخية ثابتة فالاشياء من سنخ الوجود ولي مرتبة كان كمال، اما إذا لم تكن هناك سنخية، فالاشياء محتاجة فقيرة ناقصة محضاً فحيث أنها محتاجة مطلقاً وناقصة محضاً فاذا كانت جزءاً من وجود الله جل وعلا، فاللازم هو نقص الله جل وعلا.

سؤال: الاشياء معدومة؟

الجواب: لها حكم العدم أنتم تصدقون ان الاشياء نـقائص ومحتاجة محضاً، فقياس الناقص مطلقاً الى الله جلّ وعلا غلط.

سؤال: بالنسبة الى الله جلّ وعلا ناقصة، اما بالنسبة لأنفسها كاملة.

الجواب: هذا النوع من الكمال (كمال الاشياء) بالنسبة لله جلّ وعلا ليس كمالاً.

سؤال: ألقي الحد والتعين الى جانب ففي هذه الصورة فالله واجد لاصل الكمال بشكل لا نهائي وكامل.

الجواب: مرة أخرى رجعت في البحث الى مبنى اصالة الوجود والسنخية.

سؤال: لا اصلاً نحن نقول انّ السنخية ليست قضية مبنائية ونسأل هـل الاشياء لهاكمالات أم لا؟(١)

الجواب: الكمال الموجود في زيد والذي هو محدود وبالغير بالنسبة لله جلّ وعلا نقص.

سؤال: نعم.

الجواب: أو ليس كذلك.

سؤال: اما هل ان الله جلّ وعلا فاقد لهذه الكمالات؟

الجواب: لا تطفر (ولا تقفز في الاستدلال)(٢).

سؤال: لا اطفر ابداً.

اقول لا يخفى مغالطة السائل فانا لو قلنا بالتباين بين الذات الالهية المقدسة والكائنات فسواء كانت
 الكائنات واجدة للكمالات أم لا فهي مباينة ولا يكون الله جل وعلا كماله متقوماً بوجودها لانها غيره ولا
 تمانع وجوده. المترجم.

٢ - أقول بعد الاعتراف بانها نقص بالنسبة لله جل وعلا يغالط السائل ويقول هل يصح لله جـل وعـلا أن
 يكون فاقدأ لها. المترجم.

۱۸۴ / العقائد الثامنة

الجواب: لو كانت الوجودات والاشياء الممكنة ناقصة فلا مجال لها في الذات المقدسة الالهية.

سؤال: اذن قبلت اصالة الوجود.

الجواب: لا.

سؤال: حينما تكون لا وجود لها وعاجزة وليست شيئاً اذن قبلت اصالة اله حد دا<sup>(۱)</sup>

الجواب: بناء علىٰ عدم السنخية وانّ الموجودات مباينة لله جـلّ وعـلا فالنتيجة أنها بالنسبة لله جلّ وعلا ناقصة محضاً.

سؤال: يعنى معدومة.

الجواب: بالنسبة لله جلّ وعلا لها حكم العدم.

سؤال: ما معنىٰ لها حكم العدم؟

الجواب: حيث ان هذه المخلوقات مباينة لله جل وعلا وكل شيء مباين لله جل وعلا فهو محتاج محضاً وفقيراً محضاً ونقص محضاً اذن لو كانت الاشياء نقائص محضاً فلا مجال لها في الذات الالهية المقدسة.

سؤال: أنها كلها ماهيات معدومة اذن أنتم قلتم باصالة الوجود «انّ من شىء الاّ عندنا خزائنه».(٢)

١ - أقول: نحن نقول ان وجودها نقص وليس كمالاً لله جل وعلا وهي مباينة له وهذا يقول قد اعترفتم
 بعدميتها ونحن لم نقل أنها معدومة حتىٰ نعترف باصالة الوجود. المترجم.

٢ - أقول: يذكر السائل بعض الآيات العباركة وهي لا ربط لها بالموضوع ابدأ الأعملي اسماس تأويمالات
 عجيبة فلاحظ. المترجم.

الجواب: مرة أخرى رجعت الى المبنى ونحن وصلنا الى هذه النقطة وهي انه بناء على السنخية عقلاً ونقلاً ونقلاً في محاضرتين.

#### المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين

المحاضرة التاسعة:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ ﴾ (١)

عنوان بحثنا المسائل الاعتقادية الاختلافية والتي تقع مورداً للابتلاء. هناك قسم من المسائل الاعتقادية وقعت محلاً للخلاف بشكل مشهود ولكنها ليست مورداً للابتلاء وهذه أيضاً لا نبحث عنها والتي نهتم بها ونبحث عنها هي المسائل الاعتقادية المختلف فيها والمبتلى بها وقد بحثنا اكثر هذه المسائل حدوداً ونأمل وبفضل الله جلّ وعلا أن نغتنم الفرص الآتية إن شاء الله تعالى.

طريقة بحثنا: كما بيّنا هي التعقل في ما جاء به الوحمي وذلك لأنّ الحركة الصحيحة في المسائل الاعتقادية من أجل الوصول للحقائق هي الحركة العقلانية وبالتعقل نؤمن بالذات المقدسة الالهية وبالوحي وحيث انّ الوحي وسيع منبعه ولا خطأ فيه مع المحافظة على مكانة العقل فلابدّ وأن يتعقل بما جاء به الوحسي مع

۱ – الحج / ۱۸.

۱۸۶ / العقائد الثامنة

لحاظ قيدين صحة السند ووضوح الدلالة.

وطبقاً لهذه الطريقة فقد حققنا وبحثنا إحدى المباحث المهمّة وهمي نسبة وعلاقة الذات الإلهية مع الكائنات فهل هي بنحو العينية أم السنخية أم التباين وكان مدّعانا انّ التعاليم الإلهية تنادي بالبينونة بين الذات الإلهية المقدسة والكائنات وتقول الفلسفة بالسنخية ويقول العرفاء خصوصاً ابن عربي وأمثاله بالعينية وقد حققنا هذه المسائل بالشكل المطلوب وإن كانت تحتاج كلّ واحدة من هذه المسائل إلى شرح مبسوط لكن حيث خصصنا الفرصة لتحقيق المسائل الأخر فقد اكتفينا بهذا المقدار.

## فاعلية وعلية الذات الإلمية المقدسة

لقد وعدنا أكثر من مرّة أن نطرح ونحقق مسألة عليّة الذات المقدسة الالهية بمعنى انّ ذات الله جلّ وعلا فاعلة مختارة وفي قبال هذا القول، قول عدة يعبرون عن الذات الالهية المقدسة بالعلة التامة (١) ومدعانا هو أنّ الله جلّ وعلا فاعل مختار وعلى هذا الأساس فسوف نحقق الأراء الأخرى.

### معنى الفاعل المختار

المقصود من الفاعل المختار واضح والظاهر انّه لا يحتاج إلى شرح وبسيان، فانّ الله جلّ وعلا موجد وفاعل ومختار فى فعله؛ يعني له القدرة على الفعل والترك واصطلاحاً «له أن يفعل وله أن لا يفعل» فهو الذي خلق غيره وأوجده وفي نفس الوقت مختار وقادر على أن لا يوجد وعلى أساس الطريقة المذكورة وهي التعقل

١ - هذه الجملة لها معنى خاص عند الفلاسفة سيأتي البحث عنها.

في ما جاء به الوحي مع حفظ مكانة العقل نستطيع أن نستفيد مـن الآيــات والأحاديث المعتبرة انّه جلّ وعلا فاعل مختار والآيات حول هذا الموضوع كثيرة نذكر نماذج منها.

# الشواهد القرآنية على كون الله جلِّ وعلا فاعل مختار:

يقول الله جلّ وعلا:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ ﴾ (١)

يستفاد من الآية المباركة وبكامل الوضوح انّه تعالى فاعل مختار وفي آيــة أخرىٰ يقول جلّ وعلا:

﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ (٢)

فانّ الله جلّ وعلا قادر على ذلك وهذا العمل تحت اختياره، فالآية أيضاً دالة على أنّه فاعل مختار وبكامل الوضوح.

ويقول عزّ وجلّ أيضاً:

﴿إِنَّ رَبُّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ ﴾ (٣)

ويقول عزّ وجلّ:

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ (٤)

وفي آية أخرىٰ يقول تبارك وتعالىٰ:

١ - الحج / ١٨.

۲ - ابراهیم /۱۹.

۳ - هود /۱۰۷.

۴ – یس /۸۲.

١٨٨ / العقائد

# ﴿ يَخْلُقُ ٱللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلٌّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (١)

وفي بعض الأحيان في آية واحدة تبيّن هذه الحقيقة بتعابير مختلفة يقول الله جلّ وعلا:

﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَالِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِثَن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ ٱلخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرَ \* تُولِحُ ٱللَّيْلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَتُولِحُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱللَّيلِ وَتُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيَّتِ وَتُخْرِجُ ٱلْمَيَّتَ مِنَ ٱلْحَيِّ وَتَوْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابِ ﴾ (\*)

والآيات من هذا القبيل كثيرة وقد طرحت هذه المسألة في المباحث القرآنية المختلفة ويستفاد من الكلّ انّ الله جلّ وعلا فاعل مختار.

# الشواهد الروانية على كونه جلّ وعلا فاعلا مختاراً:

وقد بيّنت الروايات هذا المعنىٰ أيضاً صراحة نذكر نموذجاً من هذه الروايات الكثيرة كالتالى:

«كان الله عزّ وجلّ ولا شيء غير الله معروف ولا مجهول وكان الله عزّ وجلّ ولا متكلم ولا مريد ولا متحرك ولا فاعل جلّ وعزّ ربّنا فجميع هذه الصفات محدثة عند حدوث الفعل منه عزّ وجلّ ربّنا.»(٣)

وهذه الروايات الشريفة تدل على هذا المطلب بشكل واضح حيث تقول كان الله عزّ وجلّ ولا شيء غير الله ثمّ بعد ذلك خلق وأوجد الله عزّ وجلّ الأشياء في

۱ - النور /۴۵.

۲ - آل عمران / ۲۷ ـ ۲۶.

٣ - بحارالانوار، ٣/٥.

الوقت الذي كان قادراً على الفعل وذلك لآنه لم تكن الاشياء موجودة من قبل وانّما حصلت بعد ذلك والنتيجة انّ الله عزّ وجلّ فاعل مختار.

ينقل المرحوم الكليني عن محمد بن مسلم أنّه سمعت الإمام الباقر الله يقول: «كان الله عزّ وجلّ ولا شيء غيره ولم يزل عالماً بما يكون فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه.»(١)

وعن أبى بصير قال سمعت أباعبدالله الله يقول:

«لم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلمّا أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور.»(٢)

وهذا الحديث الشريف ناطق في المراد كاملاً ( الله على الشريف الطق في المراد كاملاً ( الله على المعلوم و الله على المعلوم على الله على المعلوم على المعلوم على الله على المعلوم على الله على ا

فالله تبارك وتعالى أزلي «لم يزل» وكان الله جلّ وعلا ولم يكن فعل شمّ «احدث الأشياء» والنتيجة هي: الله فاعل مختار.

وينقل المرحوم الصدوق عن الإمام الصادق الله الله قال:

۱ - الكافي، ۱ /۱۰۷.

۲ - الكافي، ۱۰۷/۱.

٣ - «لم يزل الله عز وجل رتبًا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع و...» يعبر عن هذه الصفات
 بصفات الذات والسمع والبصر كناية عن العلم ولجهة خاصة جاء هذا التعبير وهو خارج عن موضوع بحننا.

«إنَّ الله تباركَ وَتعالىٰ لاَ تُقدَّرُ قُدْرَتُهُ وَ لاَ يَقْدِرُ الْعِبَادُ عَلَى صِفَتِهِ وَلاَ يَبْلُغُونَ كُنْهَ عِلْمِهِ وَلاَ مَبْلَغَ عَظَمَتِهِ وَلِيسَ شَيءٌ غَيْرُهُ هُوَ نُورٌ لِيسَ فِيهِ ظُلْمَةٌ وَ صِدْقً لَيسَ فِيه كَذْبُ وَ عَدْلُ لَيْسَ فِيه جَوْرٌ وَ حَقَّ لَيْسَ فِيهِ بَاطِلٌ كَذْلِكَ لَمْ يَزَلُ وَلاَ يَزَالُ أَبَدَ الآبِدِيْنَ وَكَذْلِكَ كَانَ إِذْ لَمْ يَكُنْ أَرْضُ وَلاَ سَمَاءٌ وَلاَ لَيْلُ وَلاَ نَهَارٌ وَلاَ شَمْسُ وَلاَ قَمَرُ وَلاَ نُجُومٌ وَلاَ سَحَابُ وَلاَ مَطَرٌ وَلاَ رِيَاحٌ ثُمَّ إِنَّ الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ أَحَبُ أَنْ يَخْلُقَ خَلَقًا يُعَظَّمُونَ عَظَمَتَهُ وَيُكَبَرُونَ كِبْرِيَاءُهُ وَيُجِلُّونَ جَلاَلَهُ فَقَالَ كُونَا ظِلَّيْنِ فَكَانَا كَتَا قَالَ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ.» (١)

وهذا الحديث ناطق بهذا المعنى: «كان الله تـبارك وتـعالىٰ إذ لم يكـن كـذا وكذا...» والنتيجة انّ الله جلّ وعلا فاعل مختار.

يقول محمد بن سنان:

«كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَمْفَر الثَّانِي لِللَّهِ فَأَجْرَيْتُ إِخْتِلاَفَ الشَّيْعَةِ فَقَالَ يَا مُحَمَّد إِنَّ اللهَ 
تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ لَمْ يَرَلْ مُتَفَرَّداً بِوَ خَدَانِيَّتِهِ ثُمَّ خَلَقَ مُحَمَّداً وَعَلِيًّا وَ فَاطِمَة، فَمَكَنُوا أَلْفَ
دَهْرٍ، ثُمَّ خَلَقَ جَمِيْعَ الأشْيَاءِ، فَأَشْهَدَهُمْ خَلْقَهَا وَأَجْرَىٰ طَاعَتَهُمْ عَلَيْهَا وَ فَوَضَ
أُمُورَهَا إِلَيْهِمْ، فَهُمْ يُحِلُّونَ مَا يَشَاءُونَ وَ يُحَرِّمُونَ مَا يَشَاءُونَ وَ لَنْ يَشَاءُونَ وَ لَنْ يَشَاءُونَ وَ لَنْ يَشَاءُ

١ - التوحيد الصدوق ص ١٢٨، باب القدرة، ح ٨.

٢ - الكافي، ١/١١، بحارالأنوار، ١٥/١٩، ح ٢٩.

الحديث عجيب في بيان مقامات المعصومين للهيكل أقول: «لا يتوهم من هذه الرواية أنها دالة على تفويض أمر الخلائق للأئمة للهيكل بالخلق والرزق والتدبير و... فان هذا المعنى باطل بالضرورة من مذهب أهل البيت للهيكل ومخالف لإجماعهم وللاخبار الصحيحة والقرآن الكريم بل المراد منها همو الشفويض في أسر الحاكمية والسياسية لا التفويض في عالم التكوين مضافاً إلى ضعف الخبر سنداً ومتناً وقد ردّه فخر الشبعة النسيخ

وهذا الحديث صريح في أنّ الله جلّ وعلا فاعل وان فعله باختياره وانّه قادر علىٰ أفعاله.

هذه نماذج من الأحاديث الكثيرة حول هذا الموضوع، فان كتب الحديث كتوحيد الصدوق وأصول الكافي وبحار الأنوار وسائر المجاميع الروائية مليئة بالأحاديث الموافقة للآيات القرآنية المباركة والتي بينا قسماً منها وكلّها تنادي بهذا الواقع بأنّ الله جلّ وعلا فاعل مختار (١) وانّه قادر علىٰ فعله فله أن يفعل.

# علاقة الخلق والإيجاد بفعل الله جلّ وعلا لا بذاته

النقطة المهمّة والتي تكون محور المباحث الآتية هي انّ المستفاد بكامل الوضوح من الآيات والروايات هو انّ علاقة الخلق والإيجاد إنّما يكون بـفعل الله جلّ وعلا لا بذاته يعني بمشيئته وبعبارة أخرى انّ الله جلّ وعلا فاعل بالمشيّة وفاعل بالإرادة وليست الذات بنفسها علة للإيجاد (٢) «لم يــزل الله مـتفرداً» «ثـمّ خلق» فهذه النكتة مهمّة جداً وسوف تطرح في المباحث الآتية بدقة (٣).

المفيد الله عنه قال: «ومحمد بن سنان مطعون فيه لا تختلف العصابة في تهمته وضفعه».

قاموس الرجال. ٢٠٧/٩. الطبعة الثانية ويتمسك أمثال الشيخية من الفرق الضالة بهذا الخبر لإنبات التقويض في الخلق والرزق والتدبير إلى الائمة للهيئ باعتبار ذيله ولا دلالة في الخبير مـضافاً لمـعارضته للأخبار الصحيحة النافية للتقويض مع مخالفته لضرورة المذهب واجماعه والقرآن الكريم\_المترجم.»

١ - وقد جاء نفس هذا التعبير في الآية الكريمة فقال تعالىٰ ﴿انَّ الله يفعل ما يشاء﴾.

٢ - يعني ليست الذات كانت مادة للخلائق أو ترشحت منها الخلائق أو تطورات الذات المقدسة وظهرت بعظهر الخلائق \_المترجم.

٣ - سؤال: ما هو المقصود من ثمّ في الروايات؟

الجواب: أنَّها ومع ملاحظة الروايات الواردة في باب الخلقة والتي تجاوزت حدَّ التواتر ظاهرة بالخلق لا من

١٩٢ / العقائد المحاضرة الثامنة

وعلى هذا، فالمستفاد من هذه الروايات انّ الفاعل المختار بسمعنى السوجِد القادر على الفعل والترك واصطلاحاً «له أن يفعل وله أن لا يفعل» والحاصل فليست الذات بنفسها علة لتحقق الكائنات بل انّ حدوث و خلقة الأشياء إنّما هو بمشيئته جلّ وعلا ولا يمكن لأي استدلال عقلي أن ينفي المعنى المستفاد من الآية (الأدلة الوحيانية) وذلك فانّ هذا المعنى لا ينافي ادراك العقل البيّن بل القول بأنّ الله جلّ وعلا مختار (في قبال القول بضرورة الإيجاد «وانّ الله جلّ وعلا لا اختيار له») هو الصحيح ولا محذور عقلي فيه والروايات تدعمه وتؤيده وعلى هذا فنقول: انّ الله جلّ وعلا فاعل مختار (١).

## الذات الألمية المقدسة علة تامة في الفلسفة

يعبر في الفلسفة عن الله جلّ وعلا بأنّه علة تامة (٢) وسوف نحقق هذا المعنى من زاوية نظر الفلاسفة وعلى اساس هذا المعنى، فانّ الفعل لابدّ من صدوره من الله جلّ وعلا وصدور الأفعال منه جلّ وعلا أمر ضروري وليست هذا الضرورة من جهة الحكمة والعدالة اللازمة بل من جهة امتناع عدم الصدور. وبعبارة أخرى، الضرورة هنا ليست مثل ضرورة ترك الظلم حيث أنّه تعالى وإن كان قادراً على فعل

شيء (خلق لا من شيء) يعني انّ الموجودات مسبوقة بالعدم واقعاً.

سؤال: يعني انّ الزمان غير مطروح هنا؟

الجواب: لا، التعبير المتداول بين المتكلمين غالباً في بحث الحدوث والقدم هو الحدوث الزماني لكن في رأيي في هذا التعبير مسامحة والتعبير الدقيق هو أنّ المخلوقات مسبوقة بالعدم الحقيقي وهذا معنى (كان الله جلّ وعلا ثمّ خلق).

١ - فاعل بالمعنى الحقيقي وكلمة مختار قيد توضيحي وذلك لأنَّ الفاعل بالمعنى الحقيقي مختار.

٢ - أكثر التعابير حول الله جلَّ وعلا في الفلسفة هو التعبير بالعلة التامة ويراد به معنى اصطلاحي خاص.

الظلم إلا آنه لا يفعله ومنزه عنه بل المراد من الضرورة في المباحث الفلسفية هي العلمة التامّة للخلق ومعنى العلة التامّة ولازمها هو ضرورة صدور الفعل منه جلّ وعلا ولزومه وقد صرّح بهذا المعنى نفس الفلاسفة فمع ملاحظة هذا المعنى نحقق المسألة ونقول هل من الممكن أن يكون الله جلّ وعلا علة تامة بهذا المعنى أو ان هذا المعنى يلزم منه لوازم باطلة من جملتها سلب الإختيار (بالمعنى الواقعي له) عن الله جلّ وعلا، وفي نفس الوقت يقول الفلاسفة انّ الله جلّ وعلا عالم وراض بفعله لكنّهم من خلال هذا الكلام بصدد توجيه الإختيار الالهي، فانّ مجرد العلم والرضا لا يمكن أن يثبت الإختيار الواقعي (لله جلّ وعلا).

إذن نحن هنا لابد لنا من التحقيق في معنى العلة والعلة التامّة، فانّ هذا البحث يرتبط بجهات مختلفة (١) لكن ليس هدفنا هنا البحث مفصلاً وانّما نبحث العلة من زاوية الذات المقدسة الالهية وما يرتبط بهذا الموضوع.

١ - حول العلة هنالك مباحث مفصلة بين الفلاسفة المعاصرين وقدمائهم والبحث له شقوق وتقسيمات حول هذا العوضوع من جهات مختلفة.

# معنى العلة في الفلسفة والكلام

لقد جاء بيان معنى العلة في غالب الكتب الكلامية والفلسفية ونـحن نـنقل بعض تعاريفهم.

يقول السيّد الطباطبائي في نهاية الحكمة:

«فهذا الوجود المتوقف عليه نسميه «علة» والشيء الّذي يتوقف على العلمة معلو لاً له.» <sup>(۱)</sup>

ونقل عن أبي على ابن سينا انه قال:

«انّ العلة هي كلّ ذات يلزم منه أن يكون وجود ذات أخرىٰ»(٢).

ويقول المرحوم خواجه نصيرالدين الطوسي:

«كلّ شيء يصدر عنه أمر امّا بالاستقلال أو بالانضمام، فانّه علة لذلك الأمر والأمر معلم ل له»<sup>(٣</sup>).

والمراد من «امًا بالاستقلال» العلة التامّة و «أو بالانضمام» العلة الناقصة.

ويقول القوشچي في شرح تجريد الاعتقاد:

«العلة ما يحتاج إليه أمر في وجوده.» ( $^{(2)}$ 

وجاء في شرح حكمة الاشراق:

١ - نهاية الحكمة، المرحلة الثانية من العلة والمعلول، الفصل الأوّل.

٢ - نهاية الحكمة في الهامش ص ٢٠٢ نقلاً عن رسائل ابن سينا، ص ١١٧.

٣ - تجريد الاعتقاد، المقصد الأوّل، الفصل الثالث في العلة والمعلول، ص ١٣٣٠.

۴ - شرح التجريد للقوشچي، ص ١١٢.

«ونعني بالعلة ما يجب بوجوده وجود شيء آخر بتة دون تصور تأخر» ( ). ويقول ملاصدرا في الأسفار:

«فصل في تفسير العلة وتقسيمها فنقول: العلة لها مفهومان؛ أحدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء اخر ومن عدمه عدم شيء اخر وثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده.» (٢)

والمراد من المفهوم الأوّل هو العلة التامّة ومن المفهوم الثاني العلة الناقصة. و بهذا المعنىٰ فسرّ رجال هذا الفنّ المعروفون العلة، وفي بعض التعاريف لاحظوا لزوم صدور «المعلول عن العلة» بمعنىٰ أنّه لو كانت العلة تامة فلابدّ من تحقق المعلول منها «بلا تخلف» وهذه من المسائل القطعية في الفلسفة ولا ترديد في ذلك. (٣)

ولأجل أن يتضح هذا المطلب ننقل عبارة من نهاية الحكمة للسيّد الطباطبائي حيث يقول:

«الفصل الثالث في وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامّة ووجــوب وجود العلة عند وجود معلولها»<sup>(٤)</sup>.

فانّ العلة التامّة ومعلولها لا ينفك أحدهما عن الأخر وانّ وجود العلة التامّة

١ - شرح حكمة الاشراق، سهر وردي، القسم الأوّل، الفصل الثالث، ٣٣/٢، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق.
 ٢ - الأسفار، العرحلة السادسة، الفصل الأوّل، ٢٧٧٢.

٣ - سؤال: هل الفلاسفة يقولون بأنَّ الله جلَّ وعلا، مريد أم لا؟

الجواب: يرون أنَّ الارادة عين العلم ويعبرون بالارادة الا أنَّهم يرجعون ذلك إلى العلم بالأصلح ولا يقولون أنَّ الارادة صفة غير العلم والذي هو من صفات الذات وقد جاء في بعض تعابيرهم أنَّه يجب حصول المعلول بعد وجود العلة التائة.

۴ - نهاية الحكمة، المرحلة الثانية، الفصل الثالث، ص ٢٠٥.

موجب لوجود المعلول ووجود المعلول لازم لوجـود العـلة وانّ هـذين لا يـنفك أحدهما عن الاخر وقد بيّن الفلاسفة هذا البحث بشكل مفصل ومستدل.

وجاء في توضيح المراد:<sup>(١)</sup>

والحاصل: «انّ من نظر في كلمات الفريقين لايرتاب في انّ الفلاسفة يقولون بوجوب صدور العالم عنه تعالىٰ على النظام العلّي والمعلولي»(٢٠).

# الإرادة من صفات الذات عند الفلاسفة

لحد الآن عرفنا العلة التامة والعلة الناقصة والتلازم الموجود بين العلة التامّة ومعلولها وأنهما لا ينفكان وهنالك نكتة مهمّة وهي أنّ الفلاسفة لا يرون أنّ الإرادة من صفات الأفعال بل يرونها من صفات الذات وبعبارة صريحة أنّها «العلم بالأصلح» وأنّها من صفات الذات ولذا يرون أنّ نفس الذات هي العلة للخلق لا الارادة والمشيّة التي هي من صفات الأفعال. وبعبارة اخرى الفلاسفة يقولون أنّ الذات المقدسة الالهية علة تامّة ويجب صدور الكائنات عنها (بلا تخلف) وأما بناء على تعاليم الوحي فالكائنات ترتبط بالمشيئة والمشيئة حادثة والروايات حول هذا الموضوع كثيرة وقطعية.

خلق الله المشيئة بنفسها ثمّ خلق الاشياء بالمشيئة (٣).

سؤال: ما معنى خلق الله المشيئة بنفسها؟

١ - في رأيي ان كتاب توضيع المراد من أقوى شروح كشف المراد ولابد من التوجه إلى هذه التكتة أثنا حينما
 بنقل عن كتاب أو شخص لتأييد مطلب معين فلا نقصد من ذلك إلا تأييد ذلك المطلب فقط.

٢ - توضيع المراد، الفصل الثاني من المقصد الثالث، المسألة الأولى، ص ٤٣٠.

٣ - الكافي، ١٦٠/١.

الجواب: هذا البيان لأجل قطع التسلسل يعني انّ المشيئة لا تحتاج إلى مشيئة اخرى حتّى يلزم التسلسل.

# رأي آية الله الخوني& حول كون الله جلّ وعلا علة تامة

وليس لنا مجال لبيات اللوازم الباطلة المرتبة على القول بضرورة ولزوم صدور المخلوقات من الله جلّ وعلا في هذه المحاضرة لكنّا نذكر عبارة المرحوم آية الله الخوئي في بيان رأي الفلاسفة فانّه استفاد من كلام الفلاسفة المعنى الذي استفادناه نحن منهم وكلّ من له ادنى اطلاع في المسائل الفلسفية يعلم ان مبنى الفلاسفة هو عدم انفكاك المعلول عن علته التامة ولو حصلت العلة التامّة يجب صدور المعلول عنها.

يقول المرحوم آية الله الخوئي

«انّ ارتباط المعلول بالعلة الطبيعية يفترق عن ارتباط المعلول بالعلة الفاعلية في نقطة ويشترك معه في نقطة اخرى.»

توضيح العبارة:

تارة تكون العلة طبيعية مثل النار والحرارة واخرى تكون العلة ارادية مـثل الإنسان وفعله، وحول الله جلّ وعلا (فالفاعل) اما من نوع اخر وبشكل غير محدود ولذا يعبر عنه جلّ وعلا بالفاعل بالارادة واما في الفاعل الطبيعي، فانّ المعلول له علاقة بذات العلة وفي الحقيقة يتولد المعلول من صميم العلة ولكـن فـي الفاعل بالارادة الفعل والشيء المتحقق لا علاقة له بذات الفاعل بل يرتبط بارادة الفاعل

(اما نقطة الافتراق فهي انّ المعلول في العلل الطبيعية يرتبط بذات العلة<sup>(١)</sup> وينبثق من صميم كيانها ووجودها ومن هنا قلنا ان تأثير العلة في المعلول يقوم على ضوء قانون التناسب) ولذا في الفاعل الطبيعي لابدّ من السنخية بين العلة والمعلول ؛ لأنّ المعلول من ذات العلة.

(واما المعلول في الفواعل الارادية فلا يرتبط بذات الفاعل والعلة لا تنبئق من صميم وجودها ومن هنا لا يقوم تأثيره فيه على اساس مسألة التناسب) ولذا فالسنخية غير لازمة في الفاعل بالارادة كما بينا ذلك سابقاً (نعم يرتبط المعلول فيها بمشيئة الفاعل واعمال قدرته ارتباطاً ذاتياً؛ يعني يستحيل انفكاكه عنها حدوثاً وبقاءاً ومتى تحققت المشيئة تحقق الفعل ومتى انعدمت انعدم، وعلى ذلك فمرد ارتباط الأشياء الكونية بالمبداء الأزلي وتعلقها به ذاتاً إلى ارتباط تلك الأشياء بمشيئته واعمال قدرته واتها خاضعة لها خضوعاً ذاتياً وتتعلق بها حدوثاً وبقاءاً فعتى تحققت المشيئة الالهية بايجاد شيء وجد، ومتى انعدمت فلا يعقل بقاؤه مع انعدامها، ولا تتعلق بالذات الأزلية ولا تنبثق من صميم كيانها ووجودها كما عليه الفلاسفة).

وهذه النكتة التى نصر عليها من ان خلقة المخلوقات لا ترتبط بذات الله جلّ وعلا بل بمشيئته وانّ الكائنات لم تنبئق من صميم ذات الله جلّ وعلا قد استنبطها المرحوم آية الله الخوئي ايضاً من كلام الفلاسفة وانّهم قـائلون بـضرورة صـدور المعلول عن ذات الله جلّ وعلا.

١ - فالحرارة لها علاقة بذات النار.

«ومن هنا قد استطعنا أن نضع الحجر الاساسي للفرق بين نظريتنا ونظرية الفلاسفة فبناءاً على نظريتنا ارتباط تلك الأشياء بكافة حلقاتها بمشيئته تمعالى واعمال سلطنته وقدرته بناءاً على نظرية الفلاسفة ارتباطها في واقع كيانها بذات الأزلية، وتنبئق من صميم وجودها وقد تقدم عرض هذه الناحية ونقدها في ضمن البحوث السابقة بشكل موسع.»(١)

المرحوم آية الله الخوئي يعتقد أيضاً انّ المستفاد من الوحي والذي يـؤيده العقل ايضاً يتفاوت ماهوياً مع قول الفلاسفة ففي رأي الفلسفي انّ ذات الله جـلّ وعلا علمة تامة للكائنات والكائنات يجب صدورها منه ولكن المستفاد من الوحي انّ خلق الكائنات يرتبط بمشيئة الله وفعله جلّ وعلا وبعبارة اخرى «انّ الله تبارك وتعالىٰ فاعل مختار» كما هو جاء في أوّل الآية المذكورة في بحثنا حـيث يـقول تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهِ يَشْعُلُ مَا يَشَاءُ﴾.

وسوف نبحث الاشكالات الواردة علىٰ قول الفلاسفة وأجوبتها في المحاضرات الآتية.

١ - محاضرات في اصول الفقه تقريراً لبحث آية الله العظمى الخوئي رضي الله الإمامية في مسألة الأمر بين
 الأمرين. ٩٢/٢.

# الاسنلة والأجوبة

سؤال: معذرة أيها الأستاذ اتكم تفضلتم «خلق الله الأشياء بالمشيئة والمشيئة بنفسها» وفسر تم خلق المشيئة باعمال القدرة والآن نسأل ما هو اعمال القدرة؟ هل هو عين القدرة؟ وإذا كان عين القدرة فسير تبط بنفس ذات الله جلّ وعلا؟

الجواب: ليس خلق المشيّة عين القدرة اصل الكلام هنا هو انّ اعمال القدرة فعل والفعل حادث.

سؤال: اصل الفعل في الله جلَّ وعلا؟

الجواب: اصل (الفعل) في الاختيار.

سؤال: الاختيار هو اعمال القدرة؟ الجواف: لا، الاختيار منشأ اعمال القدرة.

سؤال: اعمال القدرة غير القدرة أم عين القدرة؟

الجواب: اعمال القدرة ابراز القدرة (واظهارها).

سؤال: ابراز القدرة غير الاختيار؟

الجواب: القدرة عين الذات والقادر مختار ايضاً والاختيار لا يساوي القدرة إلاّ إذا كان بمعنى خاص و إلاّ فإنّ تفاوت القدرة والاختيار واضح، معنى الاختيار القدرة على الفعل والترك واعمال القدرة ناشيء من الاختيار إذن اعمال القدرة فعل ولذا صرّحت الروايات بأنّ «ارادته فعل» فاعمال القدرة فعله وهو حادث ومنشأ اعمال القدرة الاختيار.

سؤال: الاختيار يرجع إلى الذات أم الفعل؟

الجواب: إلى الذات.

سؤال: يعني هو مفهوم انتزاعي من القدرة والعلم؟

الجواب: ليس مفهوماً انتزاعياً بل يرجع إلى واقع العلم والقدرة.

سؤال: أحد صفات الذات الاختيار؟

الجواب: لماذا الاختيار من صفات الذات؟

سؤال: لأنّ الاختيار لابدّ وأن يرجع إلى حقيقة العلم والقدرة، وأحد المفاهيم الانتزاعية من حقيقة العلم والقدرة هو الاختيار؟

الجواب: كلّ هذه الأمور ترجع إلى حقيقة واحدة.

سؤال: حينما نحلل العلم والقدرة فأحد المفاهيم الانتزاعية منها هو الاختيار. الجواب: حول كون الاختيار من صفات الذات اسألكم ما هو الميزان في صفات الذات؟

صاحب السؤال: الذي تفضلتم به شامل للإنسان وفاعليته واختياره ايضاً. الجواب: بالنسبة ايضاً فانه يشمل الإنسان لكن مع تفاوتات كثيرة.

سؤال: حول بحث المعجزة معمولاً الفلاسفة يـقولون بأنّ المـعجزة ليست خارجة عن قاعدة العلة والمعلول الآ ان فيها تسريعاً للأمر فهل تقبلون هذا المبنى؟

الجواب: لا، المعجزة خرق للقوانين الطبيعية لا تسريع فيها ولا اشكال في ذلك عقلاً وذلك لأننا نقول بالخلق الأوّل فكلّما يـقال فـي الخـلق يـصدق هـهنا

والتسريع بنفسه معجزة إلا آن ظهور الآيات والروايات حول هذه المسألة بأن المعجزة بأذن الله جلّ وعلا وارادته جلّ وعلا وظهور الآيات والروايات هو أنّه كما انّ ارادة الله جلّ وعلا في ابتداء الخلقة لا تحتاج إلى اسباب كذلك المعجزة فاتّها لا تحتاج إلى علل واسباب ايضاً مادام لا يوجد دليل عقلي واضح على تأويل ظهور الآيات والروايات حتّى نأولها.

سؤال: نعم عبارة المرحوم السيد الخوئي كذلك ايضاً.

سبؤال: «ألا له الخلق والأمر» فانّ البعض استفاد منها انّ قوله تعالى «ألا له الخلق والأمر» انّها بيان للنظام العلّي والمعلولي وانّ الله جلّ وعلا خلق عالمين، فالمراد من «له الخلق» المخلوقات التي يخلقها على طبق نظام العلة والمعلول والمراد من «له الأمر» المخلوقات الخارجة عن نظام العلة والمعلول مشل ﴿قُلِ وَاللهِ وَرَبِي ﴾ واصل القرآن وبعض الروايات التي تنكر مخلوقية ذلك فمن هذه الحيثية وهي انّ القرآن لم ينزل على نظام العلة والمعلول بل (بأمر) (الله) أنزل أو بهذا الشكل إذ تخلق من الطين بأذني (أنزل) مع ملاحظة انّ كلّ شيء خلقه الله جلّ وعلا ومن كلمة «اذن» يستفاد ان خلقة الطين خارجة عن نظام العلة والمعلول. الجواف: من الممكن أن يستفاد ذلك إلاّ أنّ ظهور الأدلة بخرق الأسباب

الجواب: من الممكن ان يستفاد ذلك إلا ان ظهور الادلة بخرق الاسباب الطبيعية لا بالتسريع، فظهور كلّ الآيات التي لها علاقة بالمعجزة وعبارة «كن فيكون» في الخرق يعني كما أنّ الإيجاد الأوّل لم يكن الأمر الالهي فيه محتاجاً للأسباب والعلل بل كان وحصل بنفس اعمال قدرته جلّ وعلا كذلك المعجزة.

سؤال: في عالم المادة التسريع وفي عالم الأمر الخلق.

الجواب: لا اشكال في هذه الاستفادة إلا انّ اللازم هو أن نرى ما هو ظهور

### الآيات؟

سؤال: في عالم الخلق التسريع.

الجواب: ما هو التفاوت بين العالمين فلو كان ظهور الآيات والروايات هـو حصول الخلق بنفس ارادة الله جلّ وعلا وهذا لا اشكال عقلي فيه.

سؤال: أبي الله أن يجرى الأمور إلا بأسبابها.

الجواب: المقصود من الأمر الأفعال والسنة الطبيعية ولكن المعجزة حسب ما يستفاد من الأدلة النقلية الوحيانية ظاهراً قريباً للصريح هـو انّ المعجزة ترتبط بارادة الله جلّ وعلا ولا توجد اي قرينة في الأدلة النقلية الوحيانية للستسريع في العلل والأسباب.

سؤال: ما هو الأشكال في التسريع بارادة الله جلّ وعلا؟

الجواب: لا يتنافئ التسريع مع ارادة الله جلّ وعلا ولكن لا يـفهم ذلك مـن ظاهر العبارة، فظهور العبارة واضح في انّ المعجزة بنفس ارادة الله جـلّ وعـلا لا بتسريع الأسباب والعلل.

سؤال: «وإذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» هل هو منحصر بعالم الطبيعة أو عالم ماوراء الطبيعة أو كلاهما؟

الجواب: في كلّ مكان.

سؤال: في عالم الطبيعة كيف يكون «كن فيكون»؟ فهذه الأرادة ترجع إلى الصفات الذاتية أو إلى صفات الفعل؟

الجواب: الأرادة في كلّ مكان من صفات الفعل، الأرادة التي تطرح في لسان الوحي هي في كلّ مكان بمعنى صفات الفعل وهذه من المسائل القطعية والتي

ستبحث بفضل الله في الفرصة المناسبة.

سؤال: هل يمكن أن تكون صفة الفعل محققة بلا اعتماد على صفة الذات؟ الجواب: لا، فان منشأ الأرادة هو الاختيار كما قلنا كثيراً ان معنى الاختيار ايضاً هو: له أن يفعل وله أن لا يفعل.

سؤال: ان ما يقوله الفلاسفة من معنى العلة التامة وهو وجوب صدور المعلول عن العلة هو انه ليس المقصود من ذلك «يجب على الله» بل يجب عن الله يعني ان من مثل هذه الذات يصدر مثل هذه الأفعال لا ان الله جلّ وعلا مجبور فهل يمكن أن يكون الله جلّ وعلا مجبوراً؟

الجواب: نعم هو كذلك لم تسمح الفرصة في هذه المحاضرة لبيان ذلك ان شاء الله سوف نبحث ذلك مفصلاً وهنا بيّنا ذلك اجمالاً.

سوقال: لو قال أحد انّ المخلوقات تصدر من الله جلّ وعلا بالضرورة فلابدّ من كون الله جلّ وعلا مجبوراً والفلاسفة يقولون انّ الله جلّ وعلا غير مجبور لائّه عالم وراض بفعله ولم يجبر من أحد.

سؤال: أليس الاختيار الجزء الأخير من العلة التامّة؟

الجواب: انا ايضاً افسر الاختيار من المنظار الفلسفي وفي مقام الاثبات ففي نفس الوقت الذي يجب صدور الفعل من ذات الله جلّ وعلا هو مختار كذلك يقال. سؤال: وهل قال أحد الله ليس مختاراً؟

الجواب: نحن بصدد بيان انّ الفلاسفة في مقام هذا الاشكال هكذا يـجيبون بأنّ الله جلّ وعلا ليس مجبوراً لأنّه عالم وراض بفعله ولا توجد هنالك علة تجبره لانّه لا وجود لغيره حتّى يجبره فانّ الذي يجبره اما معلوله وهذا واضح البطلان ولو لم يكن الذى يجبره معلوله فهذا يتنافئ مع التوحيد اذن لا وجود لشيء من الخارج يجبر الله جلّ وعلا وما هو اشكال هذا الكلام انّ الله جلّ وعلا عالم وراض بفعله اذن لابد أن يصدر الفعل منه؟ هكذا يجيب الفلاسفة ولكن الجواب على كلام الفلاسفة ان عدم وجود من يجبر الله لا يغير من المسألة وذلك لأنّ السؤال هو انّ الله جلّ وعلا مختار في طرف الترك أم لا؟ فانه مع صدور الفعل منه بالضرورة ولو كان عالماً راضياً بفعله الاّ انّه لا اختيار له حتّى يترك الفعل فهو مجبور لأنّ ملاك الاجبار موجود وهذا ما سنبحثه بعداً.

سؤال: التسريع في المعجزة لا يتفق مع مباني الفلاسفة مثلاً احياء الموتى لا معنى له طبقاً لمبنى ملاصدرا.

الجواب: التسريع يعني مع السرعة الكثيرة جداً وما فوق الادراك حيث يتبدل من التراب ومن ثمّ النطفة وغيرها إلى الإنسان.

#### المحاضرة العاشرة:

سؤال: في بحث العلة، الفلاسفة يصرحون انهم لا يقبلون التعاصر وأنتم في المحاضرة السابقة ذكرتم ان الفلاسفة يقولون بالتلازم بين العلة والمعلول لكنّكم لم تبيّنوا جهة التعاصر التي لا يقبلها الفلاسفة.

الجواب: الذي تفضلتم به عين التعاصر يعني حينما لا تنفك العلة التامة عن معلولها والمعلول لا يمكنه أن ينفك عن العلة، فهذا هو معنى التعاصر، فالتعاصر لا يفترق عن التلازم بين العلة والمعلول وعدم انفكاكهما بل هو عينه (١٠).

طبعاً صحيح ما تقولون انا لم نبحثه مفصلاً بل أشرنا إليه لكّنا سوف نبحثه بعد ذلك.

### معنى ضرورة صدور المعلول من العلة:

ضرورة صدور المعلول من العلة ليس من سنخ ضرورة كون افعاله جلّ وعلا مطابقة للحكمة وانه قادر على الفعل والترك وبعبارة اخرى الضرورة واللزوم فسي الفلسفة ليست بمعنى انه له أن يفعل وله أن لا يفعل، فالضرورة واللزوم المطروح في

١ - إذا كان التعاصر بمعنى حصول أمر بعد شيء اخر من باب الاتفاق من دون أن يكون بينهما ارتباط. فهذا لا يتنافئ فقط مع العلية بالمعنى الفلسفي بل يتنافئ مع الفعل الاختياري ومع القول بأنّ الله جلّ وعلا فاعل مختار ونفى العلية التامة (بالمعنى الفلسفي) لا ربط له بهذا المعنى من التعاصر الاتفاقى.

بحث العلية الفلسفية ليس من سنخ الظلم الذي لا يفعله الله جلّ وعلا في حين انه قادر على فعله الآ أنّه منزه عن فعله ويجب أن يكون عادلاً بل الضرورة واللزوم في بحث العلية (عليه أن يفعل) لا (له أن يفعل وله أن لا يفعل)، فحينما تكون العلة تامة فلابدّ من صدور المعلول ولا يمكن ترك هذا الاصدار يعني لابدّ أن يفعل ولأجل توضيح المطلب ننقل عبارة الأسفار حيث قال:

«إنّ الفاعل إمّا أن يكون لذاته مؤثراً في المعلول أو لا يكون، فإن لم يكن تأثيره في المعلول لذاته بل لابدّ من اعتبار قيد آخر مثل وجود شرط أو صفة أو ارادة أو آلة أو مصلحة أو غيرها لم يكن ما فرض فاعلاً، فاعلاً بل الفاعل انما هو ذلك المجموع، ثمّ الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض أوّلاً فاعلاً إلى أن ينتهى إلى أمر يكون هو لذاته وجوهره فاعلاً، ففاعلية كلّ فاعل تامّ الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته لا بأمر عارض له، فإذا ثبت انّ كلّ فاعل تامّ فهو بنفس ذاته فاعل، وبهويّته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء والتأثير، فثبت أنّ معلوله من لوازمه الذاتيّة المنتسبة إليه بسنخه وذاته.» (١)

مع ملاحظة توضيحات وتقسيمات ملاصدرا يعلم ان لازم العلة التامة هـ و تحقق المعلول وان المعلول من لوازم ذات العلة التامة؛ يعني إذا تحققت ذات العلة فلا محيص أيضاً ولابد من تحقق المعلول وهذا يقابل ما يستفاد من الأدلة الصريحة الوحيانية الدالة على ان الله جلّ وعلا فاعل مختار ولا مانع عقلي من هذا المعنى بخلاف القول بكون الله جلّ وعلا علة تامة فائه تلزم منه اشكالات سوف يأتى

١ - الأسفار، ٢٢۶/٢. المرحلة السادسة، الفصل ١٤.

ذكرها.

# اللوازم الباطلة للقول بالعلية

ا \_ ان الله تبارك وتعالى مجبور، من لوازم هذا القول ان الله جلّ وعلا مجبور فإذا قلنا ان الله جلّ وعلا علة تامة فلابدّ وأن يكون مجبوراً في فعله. وبعبارة اخرى فحينما يكون الله جلّ وعلا علة تامة فلا يمكن أن ينفك عنه معلوله بل يجب صدوره بالضرورة (1)، وقد جاء هذا المعنى في الكتب التي لها علاقة بالموضوع من جملتها محاضرات آية الله الخوئي ايضاً فقد أوضح آية الله الخوئي هذا المطلب بأكمل الوضوح وبعبارات مختلفة وفي موارد متنوعة وهذه عين عبارته:

«ومن البديهي انّ وجوب وجوده تعالى ووجوب قدرته وانّه تعالى وجود كلّه ووجوب كلّه وقدرة كلّه، لا يستدعي ضرورة صدور الفعل منه في الخارج، وذلك لأنّ الضرورة ترتكز على أن يكون اسناد الفعل إليه تعالىٰ كأسناد المعلول إلى العلة التامة، لا اسناد الفعل إلى الفاعل المختار، فلنا دعويان:

الأولى: أنّ اسناد الفعل إليه ليس كأسناد المعلول إلى العلة التامة.

الثانية: أنّ اسناده إليه كأسناد الفعل إلى الفاعل المختار.

امّا الدعوى الأولى فهي خاطئة عقلاً ونقلاً، امّـا الأوّل: فـلأنّ القـول بـذلك يستلزم في واقعه الموضوعي نفي القدرة والسلطنة عنه تعالى، فانّ مرّد هذا القول إلى انّ الوجودات بكافّة مراتبها الطولية والعرضية موجودة في وجوده تعالىٰ بنحو أعلىٰ وأتمّ، وتتولد منه على سلسلتها الطولية تولد المعلول عن علته التامة، فـانّ

١ - لاستحالة تخلف المعلول عن العلة \_المترجم.

المعلول من مراتب وجود العلة النازلة، وليس شيئاً اجنبياً عنه، مثلاً الحرارة من مراتب وجود النار وتتولد منها وليست اجنبيه عنها، وهكذا. وعلى هذا الضوء فمعنى علية ذاته تعالى للأشياء ضرورة تولدها منها وتعاصرها معها كضرورة تولد الحرارة من النار وتعاصرها معها، ويستحيل انفكاكها عنها، غاية الأمر أنّ النار علة طبيعية غير شاعرة، ومن الواضح أنّ الشعور والالتفات لا يوجبان تفاوتاً في واقع العلية وحقيقتها الموضوعية، فإذا كانت الأشياء متولدة من وجوده تعالى بنحو الحتم والوجوب، وتكون من مراتب وجوده تعالى النازلة بحيث يمتنع انفكاكها عنه، فإذن ما هو معنى قدرته تعالى وسلطنته التامة. (1)

يقول سماحته نحن نطلق على الذات الالهية المقدسة بأنّها «وجـود كـلّها» «وجوب كلّها» و «قدرة كلّها» و... لكن حيث انا نرى انّ الله جلّ وعلا فاعل مختار فلا يلزم منه صدور الفعل في الخارج بالضرورة وامّا بناءً على القول بالعلية التامة فصدور الفعل منه جلّ وعلا يكون ضرورياً ويقول سماحته في الفرق بـين مـبناه ومبنى الفلاسفة:

ان اسناد الفلاسفة الفعل إلى الله جلّ وعلا من قبيل اسناد المعلول إلى العلة التامة ونحن نسند الفعل إلى الفاعل المختار وفي اعتقاد المرحوم آية الله الخوئي ان كلام الفلاسفة محل اشكال من جهة عقلية ومن جهة نقلية، وقال سماحته في بيان الاشكال العقلي: إذا كان اسناد الفعل إلى الله جلّ وعلا من قبيل اسناد المعلول إلى الله العامة فيلزم منه أن يكون الله جلّ وعلا مجبوراً وانّه تبارك وتعالى لا قدرة ولا العلمة التامة فيلزم منه أن يكون الله جلّ وعلا مجبوراً وانّه تبارك وتعالى لا قدرة ولا

١ - محاضرات في اصول الفقد، ٢١/٢ و ٤٢.

سلطنة له وهذا نقص له جلّ وعلا وهو باطل.

سؤال: الارادة ايضاً من اجزاء العلة التامة.

الجواب: حينما تطرح الارادة فالله جلّ وعلا يصير فاعلاً مختاراً لا علة تامة بالمعنى الاصطلاحي ففي بحث العلة التامة يكون المعلول مستنداً إلى العلة لا إلى المشيئة والارادة.

سؤال: طبقاً لتعريفكم للفاعل المختار سوف تكون العلة التامة موجبة للمجبورية في حين ان في الآيات والروايات يكون الاختيار هكذا ﴿إِن يَشَأُ يُذْهِبُكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقِ جَدِيدٍ ﴾.

الجواب: نعم يدعي الفلاسفة ايضاً انّ الله جلّ وعلا فاعل مختار ويـعرفون المختار بشكل سوف نبينه بعداً ونحن الآن في مقام بيان كلام المرحــوم آيــة الله الخوئي.

سؤال: كلام الفلاسفة يكون صحيحاً إذا جعلنا الارادة جزءاً من العلة التامة.

الجواب: سوف نطرح هذا الاشكال مفصلاً ونحققه، وحاصل كلام المرحوم الخوئي هو انّ الله جلّ وعلا علة تامة بالمعنى الاصطلاحي الفلسفي فسوف يسلزم هذا الاشكال لأنّ المعلول يرتبط بذات العلة وصدوره من العلة ضروري وعمليه فيكون الله جلّ وعلا مجبوراً في صدور الخلق منه.

# جواب الفلاسفة لاشكال الجبر

انّ الفلاسفة يصرحون بأنّ الله جلّ وعلا فاعل مختار و (يرون انهم) أجابوا عن الشبهة المذكورة بأحسن وجه وذلك لأنّه لا تلازم بين العلة التامة وكونه جلّ وعلا مجبوراً لأنّه لا يوجد شيء في الخارج حتّى يجبر الله جلّ وعــلا لان الذي يجبره اما معلول له تعالى وأما غيره فلو كان معلوله فبطلانه واضح وذلك لأنّ المعلول في رتبة متأخرة عن الله جلّ وعلا وهو يستمد ويأخذ وجوده منه ولا يمكن أن يجبره في هذه المرتبة المتأخرة ولو كان الذي يجبره غير معلوله ففي هذه الصورة اما أن يكون مستقلاً واما أن يكون معلولاً لغير الله جلّ وعلا وهذا الكلام يتنافئ مع وحدة واجب الوجود وباطل وعليه فلا يمكن أن نتصور الذي يسجبره حتّى يقال انه تعالى مجبور.

ففي نهاية الحكمة:

قلت: معنى كونه تعالى فاعلاً مختاراً انه ليس وراءه تعالى شيء يجبره على فعل أو ترك فيوجبه عليه، فان الشيء المفروض اما معلول له واما غير معلول. والثاني محال لانه واجب آخر أو فعل لواجب آخر وأدلة التوحيد تبطله، والأوّل أيضاً محال، لاستلزامه تأثير المعلول بوجوده القائم بالعلة المتأخر عنها في وجود علته التي يستفيض عنها الوجود. فكون الواجب تعالى مختاراً في فعله لا ينافي إيجابه الفعل ينافي كونه مختاراً في فعله لا ينافي

ونضيف علىٰ بيان السيّد الطباطبائي لجواب الفلاسفة هذه النكتة وهي انّ الله جلّ وعلا عالم بفعله وراض به ولا يوجد من يجبره وبعبارة اخرىٰ انّ مـن لوازم الاختيار ثلاثة اشباء:

١ \_ العلم بالفعل

٢ \_ الرضايد

١ - نهاية الحكمة. المرحلة الثامنة. الفصل الثالث، ص ٢٠٨.

٣ - عدم وجود من يجبره فمع هذه الشروط الثلاثة يمكن أن يقال العلة التامة
 لا يلزم منها المجبورية ففي تعليقة نهاية الحكمة:

بل حقيقة الاختيار كون الفاعل راضياً بفعله غير مجبور عليه، وهذا حاصل في الواجب بتمام معنى الكلمة، حيث أنّه لا يعقل أن يجبره شيء على الفعل.<sup>(١)</sup> الردّ على جواب الفلاسفة

نقول في الجواب انه لم يكن اللفظ هدف لنا فمن الواضع ان ملاك الاختيار هي القدرة على الفعل والترك، فالمختار هو الذي له أن يفعل وله أن لا يفعل وحينئذ نقول لو كانت هنالك علة غير مجبورة من الخارج، عالمة بأفعالها وكذلك راضية بافعالها لكنها غير قادرة على ترك الفعل فلا يصدق الاختيار هنا بالمعنى الواقعي للكلمة إلا إذا اصطلحنا للمختار معنى جديداً ولا تقاش لنا حينئذ لكنا لو استعملنا المختار بمعناه الصحيح فالعلة التامة ليست مختارة في الواقع.

سعؤال: هل اللغويون فسرّوا المختار بالذي له أن يفعل وله أن لا يفعل؟ فانّ معنى الآية الكريمة ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ**﴾ غير (له أن يفعل وله أن لا يفعل).

الجواب: لو قطعنا عن الوحي ما هو فهمنا للاختيار؟ فلو علم الفاعل بـفعله ورضي به ولم يكن مجبوراً على فعله فهو اما أن لا يكون قادراً على ترك الفـعل ففي هذه الصورة لا يكون الفاعل مختاراً بالمعنى الواقعي فلو فرضنا انّ الشـمس التي تعطي الضوء عالمة بفعلها وراضية به ولم تكن مجبورة على الاشراق فمع كلّ هذه الأوصاف فهل يمكن أن نقول حسب الواقع أنها مختارة؟ فهل هذا هو مـعنى

١ - تعليقة على نهاية الحكمة، المرحلة الثامنة، الفصل الثالث، ص ٢٣٥.

الاختيار؟ فالجواب لا، هذا المعنىٰ ليس صحيحاً انّ الذي يفهم من معنى الاختيار هو أن يكون الفعل و الترك باختياره فله أن يفعل وله أن لا يفعل لا (عليه أن يفعل) ولو اخترعنا للاختيار اصطلاحاً جديداً فلا ربط له بالاختيار الواقعي؛ يعني لابدّ أن نقول انّ الله جلّ وعلا بذاك المعنىٰ (المخترع) مختار لكنه ليس قادراً على ترك الفعل وانّ قدرته جلّ وعلا من هذه الجهة محدودة وكلنا يعلم انّ عجز الذات الالهية المقدسة من ترك الفعل نقص. فالاختيار الذي يطرح في اللغة والذي يفهمه الانسان بفطرته وهو بمعنى القدرة على طرفي الفعل والترك وعدم القدرة علىٰ أحد طرفي الفعل والترك عجز نوعاً بل عين العجز.

سؤال: الترك هنا سالبة بانتفاء الموضوع بمعنىٰ أنّه من المحال أن يصدر من الله جلّ وعلا غير المعلول، فانّ الله جلّ وعلا لابدّ وأن يكون بهذا الشكل وغيره محال.

الجواب: حول هذا الموضوع وهو عدم صدور فعل منه جـل وعـلا غـير المعلول محال أم لا سوف يأتي الكلام عنه.

سؤال: أنتم تفسرون العلة التامة بشكل ينتهي إلى الجبر في حين انّ من اللازم أن نقول انّ الإرادة أحد اجزاء العلة التامة وحينما لا يريد الله جلّ وعلا فسوف لا يصدر منه المعلول ولذا فالاختيار ثابت.

الجواب: مسألة الإرادة مائة بالمائة صحيحة وسوف نفصل الكلام حولها. سؤال: سماحة العلامة الرضا يرجع إلى الارادة.

الجواب: الرضا غير الإرادة وقد وقع التصريح في المباني الفلسفية بأنّ الارادة عين العلم وليست شيئاً غير العلم والذي يتشكل منه معنى الاختيار الزاماً هو عبارة

عن:

١ \_كونه جلّ وعلا خارجاً عن المجبورية

٢ ـ عالماً بفعله

٣ ـ راضياً به

فلو كان هذا هو المعنى الاختيار فلا اشكال إلاّ أنّ المعنى الواقعي للاختيار هو القدرة على الطرفين الفعل والترك.

سؤال: الله جلّ وعلا قادر مختار إذا جعلنا الإرادة من اجزاء العلة التامّة.

الجواب: هل انّ الله جلّ وعلا قادر على أن يفعل ضد ما يفعله أم لا؟

صاحب السؤال: نعم إذا كانت الارادة جزءاً من العلة التامّة.

سؤال: الله جلّ وعلا ليس مركباً حتّى يكون له جزء والارادة أحــد أجــزاء ذلك.

الجواب: إذا كنتم تقولون ان الفلاسفة يقولون ان الله جل وعلا قادر على ترك الفعل بمعنى انا لم ندرك مطلب الفلاسفة، فالعبارة التي نقلناها عنهم في هذه المحاضرة تصرح بخلاف هذا الموضوع.

سؤال: انّ الفلاسفة يرون انّ الارادة من اجزاء العلة التامة.

الجواب: سوف أوضح لكم المطلب بعد نهاية المحاضرة بشكل واضح جداً لحد الآن اتضح لنا ان الفلاسفة يصرحون ان الله جلّ وعلا علة تامة وانّ يجب صدور الفعل منه ويكفي في ثبوت الإختيار انّه غير مجبور وعالم وراض بفعله وبعبارة اخرى يقول الفلاسفة أنّه في نفس الوقت الذي يجب صدور الفعل منه فانه جلّ وعلا مختار وذلك لائة راض وعالم بفعله وليس هنالك من يجبره في الخارج.

في مقابل هذا الكلام بينا أنّه لو كان مقصودكم من الاختيار معنى خاص في الفلسفة للإختيار، فلا كلام إلاّ أنّه مع هذا التعريف لا يكون جـلّ وعـلا مـختاراً بالمعنى الواقعي وذلك لأنّ القدرة علىٰ الطرفين الفعل والترك لا تجتمع مـع العـلة التامة ومنافية لها.

#### الاسنلة والأجوبة

سؤال: لم تفسر كلمة الاختيار في الأحاديث بمعنىٰ انّه له أن يفعل وله أن لا يفعل حتّىٰ نجعل القدرة على الترك جزءاً من الاختيار كلامنا هو انّ التعريف مطابق للنصوص و (انّ الله يفعل ما يشاء) يتفق مع مبنىٰ الفلاسفة كما يتفق مع كلام سماحتكم.

الجواب: السؤال هو انّه جاء في الأدلة الوحيانية (يفعل ما يشاء)، (فعال لما يشاء)، (فعال لما يشاء)، (يفعل ما يريد)، فمع ملاحظة انّه استعملت الأدلة الوحيانية الفاظ (يشاء) و (يريد) والأختيار لا يساوي (يشاء) و(يريد) حتّى يستفاد من الأدلة الوحيانية انّه تعالىٰ فاعل مختار ونقول في الجواب أوّلاً لقد جاءت في الأدلة الوحيانية كلمة الاختيار ايضاً ﴿يَخُلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ﴾ (١).

وبعبارة اخرى ان كلمة الاختيار جاءت في القرآن الكريم وفي الأحاديث الشريفة أيضاً. ثانياً تقولون حيث ان الاختيار لم يطرح في الآية الكريمة «ان الله يفعل ما يشاء» فلا يمكن أن نقول انه يستفاد منها أنه جلّ وعلا فاعل مختار ومن الممكن أن يكون رأي الفلاسفة موافقاً مع هذه الآية. فنقول في الجواب ان الفلاسفة

۱ – القصص /۶۸.

يصرحون انّ الإرادة والمشيئة ليست شيئاً غير العلم.

سؤال: لقد صرّح القرآن ﴿ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ ( أ ) يعني انّه لو أراد أن يذهبكم ويخلق خلقاً جديداً «لكنّه لم يرد» إذن عدم الارادة مشيئة.

الجواب: هذا صحيح فقد طرح الوحــي القــدرة عــلى الطـرفين ﴿ إِن يَشَأُ يُذْمِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ من هذه الآية يعلم انّ الله جلّ وعلا قادر على الخلق ايضاً لكنّه لم يفعل وفي النتيجة يتضح انّ الفعل والترك كلاهما باختياره جلّ وعلا.

سؤال: لقد جاء في روايات أهل البيت على صريحاً انّ «المشيئة محدثة» فلو كان الأمر كذلك، فالمشيئة غير العلم لأنّ العلم ليس حادثاً.

الجواب: نعم هذا صحيح.

سؤال: لو مثلتم بدلاً عن مثال الشمس بالشخص الذي يرمي بحجر من مكان مرتفع وهو عالم وراض برميه ولم يجبره أحد إلا أنّه لا قدرة له على الترك.

الجواب: هذا المثال فيه اشكال من جهة انّه قبل الرمي كان قادراً على الترك وقد لاحظتم ذلك بعد الرمي، فالمثال جيّد فإذا كانت الإرادة جزءاً من العلة التامة فلابد من الارادة في تحقق الفعل في هذه الصورة «وقد ذكرنا هذا الاشكال كراراً في بحثنا» ونقول في الجواب هل انّ العلة عين الذات أم لا؟ فالفلاسفة يقولون انّ العلة عين الذات ولا ارادة في البين واللازم من ذلك هو الجبر اما لو كانت الذات مع الارادة والمشيئة، هي العلة فلا اشكال حينئذ ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ

۱ - ابراهیم /۱۹.

۲ - آل عمران /۴۷.

ففي هذه الصورة الذات مختارة وبمشيتها يتحقق الفعل كما وانّ الترك يحصل بالمشيّة ايضاً ونتيجة ذلك انّ الذات مختارة اما حيث انّ الفلاسفة يرون انّ الارادة عين العلم فلا يمكنهم القول بأنّه جلّ وعلا مختار.

سؤال: فسروا «وجوب الصدور» بمعنى وجوب استناد الصدور إلى الله جلّ وعلا.

الجواب: لا فانّ الفلاسفة يقولون بكامل الصراحة يجب الصدور ويرجـعون الوجوب إلى نفس الصدور.

سعؤال: حيث انّ الفلاسفة يقولون في مكان آخر انّ لله جلّ وعلا ارادة فلابدّ من توجيه وجوب الصدور.

الجواب: لو صدر فعل من فاعل، فالكل يقولون: يجب استناد الصدور اليـه، وهذا لا اشكال فيه.

سؤال: يمكن البحث من جهتين أحدها من جهة الارادة وقد تفضلتم انّ الارادة ترجع إلى العلم إلا أننا نبحث عن ذلك من جهة اخرى وهي انّ الله جلّ وعلا قادر متعال، فالفعل حينما يحصل في الخارج يمكن أن يكون له علل متفاوتة ولذا فلو حذفت احدى العلل التامّة والتي تكون من الله جلّ وعلا فلا وجود للفعل في الخارج.

الجواب: أنتم سألتم من جهتين فهل نجيبكم عن كليهما معاً؟

صاحب السؤال: نحن لا نقبل انّ الارادة ترجع إلى العلم لكن إذا فرضنا ذلك فالله جلّ وعلا قادر متعال فلاجل أن يفعل يجمع جميع العلل ويكون علة تامة فلو حذفنا جزءاً من العلة التامة فلا تحقق للفعل في الخارج وهذا هو «له أن يفعل وله

أن لا يفعل» الذي تقولونه أنتم.

الجواب: أنتم تفضلتم بأنّ الذات المقدسة الالهية والتي هي علة تامة لا توجد واحدة من العلل المختلفة اللازمة لتحقق الفعل وحينما لا تتحقق واحدة من العلل فلا تحقق للعلة التامة للفعل فلا يحصل الفعل اذن فانّ الله جلّ وعلا مع هذا العمل قادر على الفعل وتركه فله أن يفعل وله أن لا يفعل ونقول في جوابكم انّ المطلب شيء آخر وليس البحث حول ما تقولون من الله جلّ وعلا (يجمع) ويرتب العلل بل البحث عن ان نفس الذات الالهية المقدسة هل هي علة تامة أم لا؟

سؤال: ما معنى العلة التامة؟

الجواب: المراد من العلة التامة في الفلسفة هو الذات الالهية المقدسة ومحل النزاع هو انّ نفس الذات علة تامة للخلائق أم انّه فاعل مختار فيلو كيانت الذات الالهية المقدسة علة تامة فمع ملاحظة مباني الفلاسفة القطعية فلا يمكن أن ينفك المعلول عن العلة وان صدور المعلول عن العلة ضروري والحاصل انّ ما تقولونه خارج عن بحثنا.

سؤال: نرجع إلى الاشكال الأوّل ونفرض انّ الارادة هي العلم. الجواب: إذن عليكم أن ترفعوا اليد عن مباني الفلسفة.

صاحب السؤال: لا بل نفرض ذلك.

الجواب: أنتم اما أن تنتخبوا مباني الفلاسفة وعلى اساسها تسألون واما أن يكون سؤالكم خارجاً عن مباني الفلسفة وعلى أي حال فنحن بخدمتكم. كان سؤالكم ابتداءً من جهتين والآن أصبحتم مجبورين بالرجوع إلى السؤال الأوّل؛ يعني تقول بأنّ ارادة الله جلّ وعلا غير العلم وأنّها صفة للفعل وحادثة وفي هذه

الحالة لو نظرنا إلى الذات الالهية المقدسة مع الارادة فسوف تكون علة تامة بمعنى أراد الله جلّ وعلا شيئاً فسوف يتحقق ذلك الشيء وهذا الكلام صحيح ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ (١) إلاّ أنّ هذا الكلام معناه انّ الله جلّ وعلا قادر على أن يريد وقادر على أن لا يريد؛ لأنّ الارادة فعله وحادثة وانّ الذي يريده فسوف يتحقق حتماً ولا تخلف فيه ولا يقول أحد الله يمكن أن لا يتحقق الفعل بعد ارادة الله جلّ وعلا له اما لو لم تكن الارادة في البين أو كانت الارادة عين العلم والعلم عين الذات فحيث انّ الذات ازلية فلابد أن يكون المعلول أزلياً ايضاً.

سؤال: نتيجة التلازم بين العلة والمعلول سوف يكون المعلول قديماً.

الجواب: نعم هذا هو اللازم الثاني من اللوازم الباطلة لهذا القول وهو أن يكون المعلول قديماً.

## المحاضرة الحادية عشرة:<sup>(١)</sup>

# ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾(٢)

معنى الاختيار عند الفلاسفة واشكال المرحوم آية الله الخوئي عليه:

من المناسب اكمالاً للمطلب أن نذكر كلام المرحوم آية الله الخوئي في المحاضرات فقد أجاب عن اشكال الفلاسفة من عدم كفاية العلم والرضا مع عدم الموجب الخارجي في ثبوت الاختيار بمعنى القدرة على الفعل والترك وان الاشكال لا يزال باقياً حيث قال:

«ومن هنا يظهر أن ما ذكر من الضابط للفعل الاختياري وهو أن يكون صدوره من الفاعل عن علم وشعور، وحيث أنّه تعالى عالم بالنظام الأصلح، فالصادر منه فعل اختياري لا يرجع إلى معنى محصّل، بداهة أنّ علم العلة بالمعلول وشعورها به لا يوجب تفاوتاً في واقع العلية وتأثيرها، فانّ العلة سواء أكانت شاعرة أم كانت غير شاعرة، فتأثيرها في معلولها بنحو الحتم والوجوب، ومجرد

١ - وهنا ذكر الأستاذ خلاصة عن المحاضر تين السابقتين أعرضنا عن ذكرها لأجل الاختصار.

۲ - ابراهیم /۱۹.

الشعور والعلم بذلك لا يوجب التغيير في تأثيرها والأمر بيدها، وإلّا لزم الخلف، فما قيل «من أنّ الفرق بين الفاعل الموجب والفاعل المختار هو أنّ الأوّل غير شاعر وملتفت إلى فعله دون الثاني، فلأجل ذلك قالوا انّ ما صدر من الأوّل غير اختياري وما صدر من الثاني اختياري» لا واقع موضوعي له اصلاً، لمّا عرفت من أنّ مجرد العلم والالتفات لا يوجبان التغيير في واقع العلية بعد فرض أنّ نسبه الفعل إلى كلهما على حدّ نسبة المعلول إلى العلة التامة. (١)

## التعبير بالمعلول عن الكاننات فى الروايات

سوقال: يقول أميرالمؤمنين عليّ ﷺ في خطبة ١٨۶ من نهج البلاغة «كلّ قائم في سواه معلول» فان المخلوقات تصبح معلولة والله جلّ وعلا يكون اذن علة لها.

الجواب: لا مانع من ذلك فانّها معلولة بالمعنى اللغوي ولأجل ذلك حينما نتكلم عن العلة نقيدها بالمعنى الاصطلاحي ونقول العلة التامة بالمعنى الاصطلاحي.

سوقال: لا دليل على المعنى اللغوي بعد التصريح بأنّ «كلّ قائم في سواه معلم ل».

الجواب: كلمة المعلول كلمة عربية وصحيح ان الله جلّ وعلا علة الموجودات الممكنات وكلّ الكائنات معلوله له جلّ وعلا ولا كلام لنا في كونها معلولة بمعنى احتياجها، فالكلام اذن في انّ الكلّ معلولات قائمة بالغير؛ يعني محتاجة ومعتمدة «في وجودها» على الغير ولا يخالف في ذلك أحد والكل متفقون على ذلك ولكن

١ - محاضرات في اصول الفقه، ٢/٢.

إذا أردنا من هذه الكلمة أن تأخذ نتيجة حول الذات الالهية المقدسة بأنها علة بالمعنى الاصطلاحي فهذا أمر اخر يختلف عن المعنى اللغوى بكامل الوضوح.

سؤال: لو قلنا بأنّه موجّب لأجل الضرورة، فانّ في بحث العصمة تطرح نفس هذه الضرورة فهل هناك يكون موجّباً؟

الجواب: لا فقد أوضحنا هنا مسألة الضرورة وقلنا يمكن أن تكون ضرورة لبعض الأفعال يقوم بها الفاعل لأجل وجود الحكمة فيها ولا يفعل غيرها مع آنه قادر على فعل غيرها فلا مانع من الضرورة بهذا المعنى وقد يقال في بعض الأحيان بأنه ضروري بمعنى لا يمكنه الترك لا انه لا يفعل مثلاً حول الظلم، فنحن نعلم ان الله جلّ وعلا لا يظلم بالضرورة فهذا صحيح اما لا بمعنى أنه لا يمكنه فعل الظلم بلهو قادر على فعله لكنه لا يفعله، فهذا المعنى لا يتنافى مع الاختيار.

امًا لو قلنا انّه لا يستطيع فعل الظلم ويجب صدور الفعل منه لا لحكمة بل انّ ذاته الإيجاد، ذاته علة لصدور المعلول، ففي هذه الصورة هذا المعنىٰ مع الاختيار واضحة جداً.

## جواب أخر للفلاسفة لاشكال مجبورية كون الذات الالمية علة تامّة

للفلاسفة كلام آخر لا يخلو عن دقة حول هذا الاشكال من انّه لو كان علة تامة لكان موجباً مجبوراً لا اختيار له فقد أجاب الفلاسفة عن هذا الاشكال غير جوابهم الأول الذي بينّاه وأجبنا عنه وجوابهم الاخر هو: نحن لا نحتاج إلى أكثر من أن علم أنّ لله بند الله وتعالى قادر ومن هذا الذي يقول اننا ننفى القدرة؟ إلاّ أنّه لابدّ

أن نعرف ما هو معنى القادر؟ القادر بهذا المعنى «إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل» ونحن نقول بهذا المعنى بالنسبة إلى الذات الالهية المقدسة والنتيجة ان معنى القادر كاملاً ينطبق على الذات الالهية المقدسة فكيف تشكلون علينا بأننا حيث نقول انه تعالى علة تامة فهو اذن ليس بمختار؟ لما ذا لا يكون مختاراً في حين انه قادر وقد ذكرنا معنى القادر لكن القضية الشرطية لا تتنافى مع وجوب المقدم وبالنتيجة مع وجوب التالي، فالقادر هو «إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لكنّه شاء وفعل ويجب ان يشاء و شاء وفعل».

ولا يتنافى هذا الاستثناء (لكنه) مع هذه القضية الشرطية ومع ملاحظة هذه الجهة نقول ان الله جلّ وعلا قادر ومن هنا يعلم عدم صحة التعريف الذي ذكر المتكلمون للقدرة من «صحة الفعل والترك» وذلك لأنّ هذا التعريف قد أخذ فيه الامكان يعني يمكن أن يفعل ويمكن أن يترك ولا معنى للامكان بالنسبة للذات الالهية المقدسة ولذا فلا نرى صحة تعريف المتكلمين من أنّه «ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن شاء وفعل» هذا هو جوابهم الثاني حول اشكال كونه تعالى موجباً.

#### الجواب على الجواب الثانى للفلاسفة:

يعلم الجواب على هذا الكلام من خلال ما ذكرنا سابقاً وذلك لانّه لا نزاع لفظي لنا وانما البحث حول الوصول إلى حقيقة المطلب وهنا نسأل هذا السؤال انّه مع ملاحظة التعبير الذي ورد عنهم من أنّ الله تبارك وتعالى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكنه شاء وفعل، فهل القدرة على الفعل والترك حاصلة؟ أم ان القدرة على الترك مفقودة لأنّه علة بالمعنى الاصطلاحى؟ والجواب بلاترديد هو أنّه تعالىٰ لا قدرة له على الترك بل لابد وأن يفعل وسيكون الاختيار المذكور لا بالمعنى الواقعي للكلمة.

وحول هذا الموضوع يقول صاحب توضيح المراد<sup>(۱)</sup>انّ تعبير الفلاسفة بأنّه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل نوع تمويه على العامة خوفاً من تكفير أهل الدين له وحقيقة كلامهم هو ضرورة الفعل وانّه تعالىٰ موجَب (لا اختيار له) لا غير وهـذه عين عبارته:

«فالقول بأنّ الله تعالىٰ قادر بمعنىٰ أنّه عالم ومريد بالإرادة الذاتية لأثره الذي يجب عنه وجوده ويمتنع عدمه إنكار لقدرته وإن كان في ظاهر اللفظ اعترافاً بذلك.

وتفسير القدرة بمفهوم الشرطيتين تمويه للأمر لئلا يسيبهم رمي التكفير والتلحيد من أهل الملة، لأنّ مفهوم القضية من المعقولات الثانية، ليس بإزائه في الخارج شيء لينطبق عليه والقدرة للواجب أو الممكن حقيقة خارجية فلابد أن تفسّر بما ينطبق على الحقيقة الخارجية (٢)

١ - نحن ننقل في بعض الاحيان تأييداً للمطلب بعض المطالب من الآخرين وهذا لا يعني ان كل ما يقوله المنقول عنه فهو صحيح. فهذا مرفوض من قبلنا وتؤكد على اتنا لا نتعبد بالاشخاص بل لابد من حفظ حالة التعقل في محل شيء وهذا لا يعنى كسر شأن الاشخاص بل ان شخصيتهم محفوظة في مكانها.

فالمعصوم هو معصوم وغيره غير معصوم وعليه فلو قال أحد المشاهير كلاماً فليس من الصحيح أن نقبل كلامه لائه قال بذلك بل لابدّ من فهم المطلب ثم النظر في صحته وسقمه.

٢ - توضيح المراد / ٤٣١.

إذن تفسير القدرة بمفهوم قضيتين شرطيتين انّما هو لأجل اغفال الآخرين في الحقيقة (١) واللطيف في الأمر انّهم يقولون انّه تعالىٰ «إن شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل» وحيث يقولون «لكنّه شاء وفعل ويجب أن يشأ وشاء وفـعل»، فـلا يـبقي مصداق في الخارج لقولهم الأوّل «إن شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل» حتّى يـعقل ثانياً؛ يعني انَّكم أحضرتمالمعنيٰ والمفهوم في اذهانكم إلاَّ انَّ مورد البحث هو الأمر الخارجي والمصداق الواقعي له «إن شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل» فلا ربط لما ذكرتم حول الذات الالهية المقدسة مع هذه القضية وذلك لأنَّ هذه القضية احدى المعقولات الثانية ولا ربط لها بالأمور الخارجية والواقعية فليس معنى القضية هكذا من انَّه تعالىٰ قادر على الفعل والترك بل الفعل واجب عليه كما وانَّ الترك ممتنع عليه والمعنى الحقيقي للقادر الفاعل المختار هو ما بيّناه من انّه خارجاً قادر بمعنى ان شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل؛ يعني قادر على الفعل والترك وما ذكرتموه مسن وجوب المقدم (في القضية الشرطية) فلا مجال للأمر الخارجي حين ذاك.

## ٢ \_ السنخية بين الخالق والمخلوق

الإشكال الثاني في المسألة هو انه لو كان الله جلّ وعلا علة تامةً بالتفصيل المتقدم الذكر \_ فاللازم هو السنخية بين الخالق جلّ وعلا والكائنات وذلك فانّه من الواضح انّ المعلول قد أخذ وجوده من ذات العلة وقد يعبر احياناً بأنّ المعلول وجود نازل للعلة، فالمعلول اذن قد وجد من ذات العلة ومن الطبيعي أنّه بهذا البيان لابد من القول بالسنخية وأنّها لازمة بالضرورة وقد صرحوا بذلك في كثير من

١ - طبعاً هذا التعبير منه حادّ وهو قد ادّعاه ونحن لا نتكلم بهذا النحو.

بياناتهم ومن جملتها ما جاء في نهاية الحكمة حول مسألة قاعدة الواحد حيث قال: «ومن الواجب أن يكون بين المعلول وعلّته سنخية ذاتية هي المخصّصة لصدوره منها.» (١)

وقد بحثنا هذه المسألة مفصلاً في البحث السابق (البينونة والسنخية والعينية) وذكرنا أربعة استدلالات عقلية «حسب ما يدعى» للسنخية واجبنا عليها وأثبتنا بالدليل العقلي لزوم التباين وعدم السنخية بين الذات المقدسة والكائنات ثم عقبنا ذلك بالأدلة الوحيانية الصريحة في التباين الذاتي وعدم السنخية من قبيل «كنهه تغريق بينه وبين خلقه»...«ومباينته إيّاهم مفارقته إنّيتهم» (٢) ونحيل الجواب هنا على ما ذكرناه سابقاً ولا ندخل في البحث هنا والحاصل أنّه تعالى لو كان علة بالمعنى الاصطلاحي، فاللازم من ذلك هو السنخية وهي باطلة ومردودة ايضاً، اذن يلزم هذا الاشكال على القول بكونه تعالى علة بالمعنى الاصطلاحي.

#### ٣ \_ قِدَمُ العالم

الاشكال الثالث في المسألة هو أنّه لو كان الله جلّ وعلا علة تامة بالمعنى الاصطلاحي لزم من ذلك أن يكون العالم قديماً وذلك لأنّ ذاته المقدسة علة تامة والذات ازلية اذن لابدّ وأن يكون المعلول ازلياً ويلزم من ذلك أن يكون العالم قديماً وقد ادّعىٰ عدة من العلماء قيام الضرورة من أهل الأديان على عدم كون العالم قديماً ومضافاً لذلك انّه يستحيل تغيّر المعلول وانه غير قابل للفناء وقد أوضح هذه المطالب الثلاثة بعبارة مختصرة صاحب توضيح المراد حيث قال:

١ - نهاية الحكمة /٢١٥.

۲ - توحید صدوق، ۳۶، ح ۲.

«والحاصل أن من نظر في كلمات الفريقين لا يرتاب في أنّ الفلاسفة يقولون بوجوب صدور العالم عنه تعالىٰ على النظام العلّي والمعلولي المذكور في كـتبهم؛ لأنّه تعالىٰ تام الفاعلية وتخلف الأثر وامكان صدوره عن الفاعل التام ممتنع، ولازم ذلك ازليّة العالم وأبديته وامتناع الفناء عليه وامتناع التغيّر والتحول فيه.» (١)

فان الذات المقدسة الالهية لو كانت علة تامة فلازم ذلك ازلية وابدية العالم وهذا ما يعبر عنه بقدمة العالم فحيث ان العلة ازلية وابدية فلابد من كون المعلول ايضاً ازلياً وابدياً وفي النتيجة يستحيل الانفكاك ولا يمكن أن يوجد اي نوع من التغير والتحول في النظام العلي والمعلولي.

من جملة المباحث المهمّة جداً والتي هي مورد للابتلاء مسألة حدوث العالم وقدمه وحيث أنّها من المسائل التي وقع الاختلاف فيها بأشده بين ما يذكره الفلاسفة وما يستفاد من الوحي، فلابدّ من الاشارة لهذا البحث ويكون البحث والتحقيق عنه مفصلاً وبشكل مستقل في الفرصة المناسبة.(٢)

يقول المرحوم صاحب الرسائل في بحث التعارض بين الاستدلالات التــي هي بظاهرها عقلية مع المسائل النقلية القطعية بعد ما مثل لذلك بــمسألة حــدوث العالم: انّ حدوث العالم من المسائل الوحيانية (الدينية) القطعية.

ويقول العلامة المجلسي ايضاً حول هذا الموضوع بعد جمعه للروايات الواردة في ذلك في بحث مفصل ومن جملة ما قال:

«فان الذي ثبت باجماع أهل الملل والنصوص المتواترة هـ و أنّ جـميع مـا

۱ - توضيح المراد / ۴۳۰.

٢ - وحول هذا الموضوع فقد كتبنا كتاباً ذكرنا فيه جميع الأقوال مع مختلف المباحث مفصلاً فليرجع إليه.

سوى الحقّ تعالىٰ أزمنة وجوده في جانب الأزل متناهية ولوجوده ابتداء والأزلية وعدم انتهاء الوجود مخصوص بالربّ سبحانه.»( ۱)

وقد اتضح بهذه التوضيحات المتقدمة انّ التعبير بالعلة التامة بالمعنى الاصطلاحي تعبير غير صحيح وعلى خلاف المستفاد من الوحي.

۱ - بحارالانوار، ۲۳۷/۵۴.

#### الاسنلة والأجوبة

سؤال: ما المراد من القدرة على الفعل والترك؟

الجواب: انّ القدرة على الفعل والترك بهذا المعنىٰ وهو انّ الفاعل قادر على الفعل والدر على الفعل واله أن لا يفعل فكلا الطرفين باختياره.

سؤال: اذن معنى القدرة من المعقولات الثانية الفلسفية.

الجواب: لماذا.

صاحب السؤال: أنتم قد انتزعتم هذا المفهوم.

الجواب: هل له مصداق خارجي أم لا؟

سؤال: له منشأ انتزاع لكنه من المعقولات الثانية.

الجواب: الشخص المختار قادر على الفعل والترك مثل قدرته على فعل الصلاة وعدمها...

صاحب السؤال: أليس هو مفهوماً انتزاعياً؟

الجواب: لا اشكال في ذلك، فانا قد انتزعنا المفهوم من الخارج ولا اشكال في كونه مفهوماً ذهنياً بعد ماله بأزائه في الخارج.

سؤال: وهل تقولون هذا الكلام بالنسبة إلى القدرة؟

الجواب: في القدرة على الفعل والترك التي لها ما بأزائها في الخارج، اما لو قلنا قادر على الفعل ولا اختيار له بالنسبة إلى الترك فهل حينئذ القدرة على الفعل

والترك لها مصداق في الخارج؟

صاحب السؤال: لا.

سماحة السيّد سيّدان: إذا لم يكن له مصداق اذن تمّ البحث.

سؤال: هل انّ الله جلّ وعلا قادر على الشرّ أم لا؟

الجواب: نعم.

صاحب السؤال: اذن لما ذا لا يفعل الشرّ وحيث انّه لا يفعله فهل يمكن ان يقال انّه مجبور؟

الجواب: لا مصلحة فيه لا انّه لا يمكنه ذلك ولذا قال لا نظلم ولم يـقل لا نستطيع الظلم.

صاحب السؤال: نفس هذا الكلام يقال في فاعليته يعني انّه تـعالىٰ يـخلق وحيث لا مصلحة فلا يترك (أن يخلق).

الجواب: في فعله للشرّ قدرته محفوظة ولكنّه لأجل انّه لا يفعل ما لا مصلحة فيه (القبيح) فلا يفعله وإذا أراد أن يفعل ما هو خلاف المصلحة (القبيح) فهو قادر على ذلك.

صاحب السؤال: كذلك الفاعلية فانّه قادر على الترك لكنّه لا يترك.

الجواب: ليس كما تقولون الكلام هو انّ العلة التامة الفلسفية ترتبط بالذات والذات ازليّة والارادة ليست بمعنى الفعل في الفلسفة بل الارادة تكون بمعنى العلم والعلم يعني الذات، فكلّ ما تقتضيه الذات فلابدّ من أن يحصل ولا قدرة للذات على غيره في حين اننا نقول انّ الفعل لابد وأن يحصل بالارادة والارادة تابعة للقدرة والاختيار.

صاحب السؤال: أنتم تقولون انّ الله جلّ وعلا ليس علة تامة وحينئذ نسأل انه تعالى ان لم يكن علة تامة فهو اذن علة ناقصة وذلك لأنّ العلة اما تـامة وامـا ناقصة ولا ثالث لهما وإذا كان الله جلّ وعلا علة ناقصة فالاشكال الذي فررتم منه قد وقعتم فيه ولم تستطيعوا أن تخلصوا من الاشكال.

الجواب: نحن نقول انّ الله جلّ وعلا فاعل تام يعني لا احتياج له للغير في فعله والعلة الاصطلاحية لا تصدق على الله جلّ وعلا بلا فرق بين كونها تـامة أم ناقصة. بل نقول الله تعالى فاعل تام يعنى فاعل مختار.

صاحب السؤال: نحن لا بحث لنا حول الاصطلاح، نحن نريد أن نعلم انّـه يصح اطلاق العلة على الله جلّ وعلا أم لا؟

الجواب: العلة بالمعنى الاصطلاحي، لا.

صاحب السؤال: اذن أنتم تنكرون اطلاق العلة على الله جلّ وعلا فلماذا؟ الجواب: لأجل الاشكال الذي طرحناه يعني انّ التعبير بالعلة الاصطلاحية سواء كانت تامة أم ناقصة يلزم منها عجز الذات الالهية المقدسة.

صاحب السؤال: نحن نقول العلة بمعنى ما يتوقف عليه الشيء.

الجواب: ما يتوقف عليه الشيء على قسمين أحدهما لا يتخلف فيه المعلول عن علته بل لابد وأن يتحقق المعلول وثانيهما ما لا يكون المعلول فيه واجب التحقق والحصول وهنا تكون العلة ناقصة.

صاحب السؤال: حيث أنتم لم تتمكنوا من حل الاشكال لأجل ذلك فررتم من الاصطلاح وعلى أيّ حال نحن لا نستطيع أن نقول انّ الله جلّ وعلا ليس علة فائه تعالىٰ علة قطعاً. الجواب: بأيّ معنى من معاني العلة؟ العلة الناقصة غلط، والعلة التامة قلنا بكونها غلطاً ايضاً.

صاحب السؤال: اذن تريدون انكار العلة مطلقاً.

الجواب: نعم، كلّ كلامنا هو هذا نريد أن نقول انّ التعبير بالعلة الاصطلاحية ليس صحيحاً.

صاحب السؤال: نحن اشكالنا في مكان اخر وحيث لم نستطع حل الاشكال قلنا ان اطلاق العلية ليس صحيحاً.

الجواب: لأجل انه ليس صحيحاً قلنا لا يصح الاطلاق.

صاحب السؤال: الا يلزم من ذلك اجتماع وارتفاع النقيضين.

الجواب: هذا التعبير بالنسبة للذات الالهية غلط كما وانّ كثيراً من التعابير بالنسبة للذات المقدسة غير صحيحة.

صاحب السؤال: هذه هي المعلولية التي قالها اميرالمؤمنين الله حيث قال المعلولية من الأمور المتضايفة.

الجواب: قلنا أنّ المقصود من العلة (هناك) هو المعنى اللغوي يعني الفاعل والفعل ولذا نقول حيث أنّ العلة بالمعنى الاصطلاحي لا تصح على الله جلّ وعلا ولذا نعبر عنه بالفاعل التام يعني أنه فاعل لا يحتاج في فعله إلى الغير ولا يتكلف حينما يريد شيئاً «إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» وعليه فإذا كان مقصودكم من العلة المعنى اللغوي يعني الموجِد فلا اشكال من ذلك أما لو كان المقصود العلة بالمعنى الاصطلاحي الفلسفى فهو غلط.

صاحب السؤال: يلزم من حدوث الارادة أن يكون الله جلّ وعلا محلاً

للحوادث؟ فلما ذا حدثت الارادة الآن؟

الجواب: سؤالكم يكون بهذا المعنى ما هو منشأ الارادة؟ فهل الارادة التي هي صفة الفعل توجب تغير الذات أم لا؟

ونجيب على ذلك ان منشأ الارادة والمشيئة هي القدرة وليست القدرة بمعنى ضرورة الفعل بل القدرة بمعناها الواقعي يعني السلطة على الفعل ولأجل هذه السلطة على الفعل والترك نعبر بالاختيار كما وان الاختيار ليس بمعنى الانتخاب (١) فان الله جلّ وعلا قادر بمعنى انّه مختار له القدرة على الفعل والترك ولازمها هو انه تمالى يستطيع ان يريد القعل كما وانه يستطيع ان يريد الترك.

صاحب السؤال: السؤال هو انّه لماذا انّ الله جلّ وعلا يُعمل قدرته في زمان خاص؟ فماذا حدث حتّى أراد الآن؟

الجواب: اوّلاً لا معنى للزمان قبل الارادة والخلق، فالزمان يتحقق له معنى بعد تحقق الشيء واعمال القدرة لأجل حِكم لا نعلمها.

صاحب السؤال: أنتم حللتم الاشكال بالقدرة واشكالنا نحن حول نفس القدرة بمعنى ان الله جلّ وعلا قادر ولا يُعمل قدرته فماذا حدث حتّى اعمل قدرته؟ الجواب: ان لله جلّ وعلا القدرة بمعنى ان له الفعل والترك وبعد ما يخلق يكون للزمان معنى وإلاّ فلا معنى للزمان قبل ذلك.

صاحب السؤال: فبناءً على هذا التفسير للقدرة فهل القدرة في نظركم ذاتية؟ الجواب: نعم، القدرة ذاتية بمعنى أنّ له الفعل وله الترك.

١ - فانَّ الاختيار بمعنى الانتخاب هو الارادة.

صاحب السؤال: الكلام الذي يقوله الفلاسفة بالنسبة للارادة الذاتية أنـتم تقولونه في القدرة الذاتية.

الجواب: معنى القدرة في نظرنا هو التسلط على الفعل والترك وهمي من صفات الذات وفي النهاية فهو ذاتاً قادر على الفعل والترك، ولذا فإنّ انتخاب الفعل وانتخاب الترك وارادة الترك كلّها بيده.

صاحب السؤال: السؤال هو لماذا أراد الآن ولم يرد قبلاً؟

الجواب: لاحظوا هذه النكتة وهي ان تعبيركم السابق غير صحيح لأنّ الزمان قبل الأرادة لا معنىٰ له .

صاحب السؤال: هذا التعبير بدليل ضيق الخناق.

الجواب: إذن مع ملاحظة هذه النكتة تكلموا ونقول في جوابكم انه لابد وأن يكون حادثاً وإلا لو لم يكن الفعل مسبوقاً بالعدم ففي الحقيقة هو ليس فعلاً ويلزم من ذلك ان ما نعبر عنه بالفعل قديم.

صاحب السؤال: السؤال عن الذات نحن نقول انّ القدرة ذاتية والسلطة على الفعل ذاتية فلماذا لا يتحقق الفعل؟

الجواب: سؤالكم هو انه لماذا لم يتحقق الفعل من الأزل؟ ونقول في الجواب لأن الفعل يتنافئ مع الأزلية فحينما نقول فعل فهل الفرض ان المعلول كان موجوداً معه ولم يكن وجوده مخلوقاً؟

صاحب السؤال: هو مجعول الا انّ كلّ الافعال الالهية لا زمان لها وقد قلتم انّ الزمان بعد التحقق يكون له معنىٰ.

الجواب: هل انّ وجود المعلول مسبوق بالعدم أم لا؟

صاحب السؤال: مسبوق بالعدم امّا لابدّ لنا من تفسير العدم. الجواب: إذن وجوده مسبوق بالعدم ولذا لابدّ وأن يكون حادثاً. صاحب السؤال: كيف تفسرون العدم نحن نقول بالعدم الذاتي. الجواب: ماهو العدم الذاتي؟ هل انّ وجوده مسبوق بالعدم أملا؟ صاحب السؤال: نعم.

الجواب: إذا كان مسبوقاً بالعدم اذن لابد من أن لا يكون للفعل وجوداً حتى يوجد.

صاحب السؤال: كلّ الافعال الالهية كذلك.

الجواب: نعم كلّ الافعال الالهية كذلك.

صاحب السؤال: ههنا البحث نحن نقول انّ جميع الافعال ليست كذلك والمراد من العدم، العدم المجامع.

> الجواب: أنتم بينوا لنا مورداً يكون ازلياً غير مسبوق بالعدم. صاحب السؤال: فهل لا يمكن فرض فعل كان من الأزل.

الجواب: لا تقولوا فعل، فإذا قلنا انّه فعل فلابدّ وأن يكون حادثاً إذن لا يمكن أن يكون الفعل ازلياً وإذا كنتم ترون ذلك ممكناً فأتونا بمثال على ذلك.

صاحب السؤال: نريد أن نقول ان هذا الفعل ازلي الاّ انّ حدوثه ذاتي لا انّ حدوثه ذاتي لا انّ حدوثه ذاتي لا انّ حدوثه زماني ولا طريق لنا غير أن نفرق بين الحدوث الزماني والحدوث الذاتي وذلك لأنّ الحوادث إذا كانت زمانية فسوف نقع في اشكال في نفس الزمان.

الجواب: لذا فانّ كلّ كلامي هو هذا واصرّ على لزوم الدقة وعدم المسامحة في هذا الموارد ولأجل هذا فلا تذكروا الزمان وذلك لانّا لو قلنا انّ الحدوث كان في زمان فسوف يرجع الكلام إلى نفس الزمان وفي النهاية لا تذكروا الزمان وفي هذه الصورة يكون السؤال هكذا هل انّ الموجودات مسبوقة بالعدم (بالمعنى الواقـعي للكلمة يعني لم تكن ثمّ كانت) أم لا؟

صاحب السؤال: كلّ ماسوى الله جلّ وعلا مسبوق بالعدم.

الجواب: يعنى لم تكن ثمّ كانت.

صاحب السؤال: وهذا هو الحدوث الذاتي.

الجواب: لا، (هل) أنتم تقولون بأنّه مسبوق بالعدم الواقعي؟

صاحب السؤال: كونه مسبوقاً بالعدم الواقعي لا يثبت اكثر من كونه حادثاً ذاتياً.

الجواب: مسبوق بالعدم يعني واقعاً لم يكن ثمّ كُوِّن.

صاحب السؤال: لم تكن ذاته.

الجواب: هذا لا يكون لا تقولوا خلفاً «يعنى خلاف ما فرضتم أوّلاً».

صاحب السؤال: المراد من العدم هو العدم المجامع فهذا العدم يسجتمع مسع الوجود وإذا كان اللازم منه هو الحدوث الذاتي فلا مانع من ذلك. وفي النهاية نثبت الحدوث الذاتي لا الحدوث الزماني.

الجواب: المراد من الحدوث الذاتي هو انّ مرتبته تكون بعد الذات (رتبة الذات، رتبة العلة ورتبة الخلق، رتبة المعلول) فإذا كان كذلك فـلا مـعنىٰ لكـونه مسبوقاً بالعدم.

صاحب السؤال: لماذا؟ إذا قبلنا الرتبة فلا يرد هنا اشكال.

الجواب: في الحدوث الذاتي هنالك موجودان؛ أحدهما علة والآخر معلول

والعلة رتبتها مقدمة والمعلول رتبته متأخرة، اما السعلول ليس مسبوقاً بالعدم الحقيقي.

صاحب السؤال: ماذا تقصدون من العدم الحقيقي؟

الجواب: يعنى لم يكن واقعاً ثمّ كان.

صاحب السؤال: لا تنظروا إلى الزمان.

الجواب: لا زمان هنا الزمان غلط.

صاحب السؤال: كأنكم لا تـقبلون انّ السـبق واللـحوق الحـقيقيين، سـبق ولحوق رتبيان، يعني انّ الرتبي لا ترونه حقيقياً.

الجواب: سوف نصل إلى البحث عن هذا أنتم أجيبوا على هذا السؤال وهو انّ المعلول الذي رتبته متأخرة عن العلة هل هو حقيقة مسبوق بالعدم الحقيقي، يعني لم يكن ثمّ كان أم لا؟

صاحب السؤال: نعم هو كذلك.

الجواب: إذن لم يكن ثمّ كان.

صاحب السؤال: انه ذاتاً لم يكن ثمّ كان.

الجواب: لقد وقعت في التناقض كاملاً في ما فرضته من العلية والمعلولية وان رتبة العلة متقدمة على رتبة المعلول فانًا اسألكم هل ان المعلول بالمعنى الواقعي للكلمة لا الرتبي لم يكن ثمّ كان.

صاحب السؤال: أنتم ترون انّ التفاوت الرتبي غير حقيقي وغير واقعي وهذا ما لا نقبله نحن.

الجواب: هذه حقيقة لم تكن ثمّ كانت.

صاحب السؤال: حقيقة وذاتاً لم يكن.

الجواب: لا تقولوا حقيقة وذاتاً، هذه المعاليل حقيقة لم تكن ثمّ كانت.

صاحب السؤال: مع مثال واحد اجيب عن هذا السؤال.

الجواب: المثال واضح مثل أنا وهذا الخاتم واسأل مرة أخرى هل انّ المعلول بالمعنى الحقيقي لم يكن ثمّ كان ام اننا كلما رجعنا إلى الوراء كان وكان وكان.

صاحب السؤال: ما هو مقصودكم؟ ماذا تريد أن تستنتج؟

الجواب: أجبني حتّى اعطيك النتيجة.

صاحب السؤال: كالاهما ممكن أن يكون.

الجواب: هذا تناقض.

صلحب السؤال: أنتم لا ترون انّ التقدم والتأخر الرتبي تقدم وتأخر حقيقي وواقعي ونحن لا نقبل ذلك.

الجواب: دقق النظر حتّى لا تقع في التناقض هل انّ المعلول كان وكان وكان أم انّه لم يكن ثمّ كان؟

صاحب السؤال: ماذا تقولون بالنسبة إلى حركة الخاتم؟ فأي جواب أجبتم به فهو جوابنا هنالك.

الجواب: النتيجة الحاصلة انكم لا جواب حلّي لكم هنا فأجيبوا جواباً نقضياً. صاحب السؤال: الجواب حلّي.

الجواب: أنتم هنا لم تنتخبوا أحد الطرفين وانّما طرحتم مثال الخــاتم وهـــو جواب نقضيّ.

صاحب السؤال: نقول كان.

الجواب: حينما تقول كان يعني أنّه قديم في اصل وجوده.

صاحب السؤال: نعم ولكن اي نوع من القدم؟ ففي ذات وجوده حادث.

الجواب: هذا سؤال آخر اذن اصل وجوده مخلوق.

صاحب السؤال: لماذا مخلوق، فالحدوث الذاتي يكفي للمخلوقية ولا يلزم حتماً أن يكون حادثاً بالحدوث الزماني.

الجواب: مقصودنا من المخلوق ما كان له أوّل وبالمعنى الحقيقي للكلمة لم يكن ثمّ كان.

صاحب السؤال: الأوّل الذاتي أم الأوّل الزماني.

الجواب: بالمعنى الحقيقي للكلمة.

صاحب السؤال: أيّهما حقيقي؟

الجواب: أعم من أن يقال لم يكن ثمّ كان. (١)

صاحب السؤال: لو قلتم اعم، فالذاتي له أوّل بخلاف الزماني لا أوّل له.

الجواب: الذاتي لا أوّل له.

صاحب السؤال: كلا له أوّل مثل تقدم حركة اليد على حركة الخاتم.

الجواب: لم يؤخذ في الذاتي الزمان حتى يقال له أوّل.

صاحب السؤال: لماذا؟ فنحن كلّ الاوائل الزاماً نراها ذاتية، فبالنسبة لله جلّ وعلا يقال: هو الأوّل.

الجواب: هنا الأوّل بمعنى الأزلى.

١ - هذا الجواب كان جدلياً لاجل الزام الخصم - المترجم.

صاحب السؤال: إذن يصح أن يكون الأوّل بمعنى الأزلي.

الجواب: المقصود من الأوّل واضح.

صاحب السؤال: أنتم تقولون الأوّل الزاماً يلزم أن يكون أوّلاً.

مؤيد: ما هو المراد من الذات؟ فهل المراد وجود الشيء ومصداقه وتحققه الخارجي أم هو مجرد انتزاع ذهني؟ فالفلاسفة يقولون «ذاتاً»، فما هو المراد من هذه الذات؟ فلو كنا نقول باصالة الوجود، فالذات تكون بمعنى وجود الشيء واته كان وكان في مقابل لم يكن فهنا مغالطة وتلاعب بالالفاظ، فأمّا أن يكون المراد من الذات وجود الشيء أو ماهيته؟ وضحوا الأمر.

صاحب السؤال: إذا كان المراد من الذات هـ و الوجـ ود بناءً عـلىٰ اصالة الوجود، فالوجود امكانى وامكانه فرضيّ.

مؤيد: الوجود هو الذات أم انّ ماهيته هي الذات؟

صاحب السؤال: لا، إذا قلنا باصالة الوجود، فالوجود هنا امكاني.

الجواب: أنتم تقولون انّ المعلول لا ابتداء له.

صاحب السؤال: له ابتداء، ابتداء ذاتي لأنّ للابتداء انواعاً.

الجواب: الكل يفهمون الابتداء.

صاحب السؤال: أنتم تقولون انّ الابتداء زماني.

الجواب: ليس المراد من الزماني انّ الزمان كـان مـوجوداً حـينما لم تكـن الخلائق اصلاً. فانّ الزمان مع وجود الخـلائق يكـون له مـعنى ولذا أوردت هـذا الاشكال على المتكلمين وأنتم تقولون ليس الأمر كذلك من عدم كون المعلول ثمّ كان بل كان دائماً.

صاحب السؤال: كان.

الجواب: إذن من المعلوم انّ المعلول كان وله أوّل.

صاحب السؤال: لا أوّل زماني له.

الجواب: ليس المراد من الأوّل الزماني الأوّل في الزمان ولأجل ذلك كان التعبير بالمسبوق بالعدم الحقيقي حيث لم نؤخذ فيه الزمان والذي قالوه المتكلمون من وجود الزمان غلط ولذا فانّي لا أقول بمقالة المتكلمين بل أقول لم يكن حقيقة ثمّ كان وكانت نتيجة البحث معكم انّ المعلول كان دائماً.

صاحب السؤال: كلّ المعاليل لا معلول واحد يعني المجردات.

الجواب: لقد وصلنا إلى هذه النتيجة من حقيقة وجود المعلول كانت دائماً بناءً على القول باصالة الوجود وقد جاء في الحديث الجواب على هذا الاستدلال «لو كان قديماً لكان الها ثانياً» كذلك إذا قلنا كان دائماً بالتبع مثل حركة الخاتم التي هي بتبع حركة اليد، ففي هذا المثال الحركتان متعاصرتان لكن حركة الخاتم تبعية وحركة اليد بالاصالة ولابد من الالتفات إلى انهما لهما أؤل وأمّا بالنسبة إلى الله جلّ وعلا والخلائق فحيث انّ المفروض من كون العلة والمعلول لا أوّل لهما، فإذا كان كل منهما قديماً فبأي دليل نقول انّ أحدهما تابع للآخر.

صاحب السؤال: أنتم حينما قلتم لا أوّل فما هو المقصود هل المراد الأوّل الزماني أم الأوّل الذاتي؟

الجواب: لقد بحث هذا الموضوع.

صاحب السؤال: الذاتي له أوّل.

الجواب: لماذا.

صاحب السؤال: لأنّه محتاج في أصل وجوده.

الجواب: قد اتضح انه لا أوّل لأحدهما فهما شيئان ولا أوّل لهما.

صاحب السؤال: نحن لا نقبل هذا أنتم لابدّ من أن تعينوا معنى الأوّل؟ فإذا كان ذاتياً فله أوّل.

الجواب: يعني انه لم يكن مسبوقاً بالعدم.

صاحب السؤال: هنالك بحث حول الزمان وهنالك بحث حول الذات وقـد القيتم الزمان إلى جانب، اذن نحن لا نقبل انّه لا أوّل له، فانّ له أوّلاً ذاتياً.

الجواب: الأوّل بمعنى انه له نهاية وأنتم قلتم لا نهاية لأحدهما.

صاحب السؤال: كلا فانّ لأحدهما نهاية ونحن لا نقبل انّ لا أوّل لأحدهما. الجواب: اذن قد حصل التوافق على عدم كون أحدهما مسبوقاً بالعدم.

صاحب السؤال: كلا فانّ أحدهما له عدم ذاتي، عـدم مـجامع، فـانّ ذات أحدهما مسبوقة بالعدم.

الجواب: لماذا تقولون تناقضاً.

صاحب السؤال: أنتم تريدون أن تأخذوا منا اعترافاً.

الجواب: اعتراف بالشيء الذي تقبلونه فانّ كلاً منهما لم يكن مسبوقاً بالعدم. صاحب السؤال: لا نقبل هذا، فانّ أحدهما مسبوق بالعدم ذاتاً.

الجواب: نحن نقول هذا ولم نصل لما قلتم اذن نحن وصلنا إلى ان كلاً منهما لم يكن مسبوقاً بالعدم وهذا محل اتفاق (بيننا وبينكم) اذن كلّ من الوجـودين لم يكن مسبوقاً بالعدم، فبأي دليل يكون أحدهما معلولاً للآخر.

صاحب السؤال: احتياج أحد الاطراف.

الجواب: ما هو دليلكم على هذا الكلام؟

صاحب السؤال: عين الربط والتعلق.

الجواب: هذا المدعى، فما هو دليلكم؟

صاحب السؤال: اثبات التوحيد.

الجواب: إذا كان هذا كلامكم، فانّ هذا مخالف لأدلة التوحيد.

صاحب السؤال: نفي تعدد الواجب يثبت انَّ أحدهما واجب والآخر ممكن.

الجواب: بعد كون المفروض أنهما غير مسبوقين بالعدم، فالمدعى هو ان أحدهما بالذات والآخر بالغير وسؤالنا هو ما هو الدليل على هذا الادعاء.

صاحب السؤال: بدليل وحدة الواجب.

الجواب: وحدة الواجب مبحث آخر «لا ربط له بالمقام».

صاحب السؤال: لا مانع من ذلك فليكن بحثاً آخر. ألستم أنتم تستفيدون من المباحث الاخر؟ أنتم تريدون أن تقولوا ان الذات الثانية لم يتطرق إليها العدم.

الجواب: أنتم قد فرضتم هذه المباني في ذهنكم اصلاً موضوعياً ولأجل ذلك وقعتم في عويصة. فقد وصل البحث إلى هنا إذ ليس أحدهما مسبوقاً بالعدم وعليكم الآن أن تأتوا بالدليل لماذا كان أحدهما بالغير والاخر بالذات.

صاحب السؤال: لأجل بطلان الدور والتسلسل.

الجواب: لا دور ولا تسلسل.

صاحب السؤال: كلا لما بحثناه في برهان الوجوب والامكان.

الجواب: تفضلوا كيف يحصل الدور والتسلسل؟

صاحب السؤال: نحن لدينا في العالم وجود واحد وهذا الوجود اما واجب

واما ممكن ولأجل تشخيص أيهما واجب وأيهما ممكن هنالك أحد البراهين وهو برهان الوجوب والامكان يقول هنالك موجود في العالم وهذا الموجود اما واجب أو ممكن ولا ثالث لهما.

الجواب: لماذا لا نقول كلاهما واجبان؟

صاحب السؤال: لانّا أثبتنا بالبرهان انّه لا يمكن أن يكونا واجبين فاما أن يكون أحدهما واجباً أو ممكناً، فاذا كان أحدهما واجباً فقد ثبت المطلوب.

الجواب: هذان الاثنان اللذان قلنا بهما كلاهما واجبان.

صاحب السؤال: لو فرضنا انّ هذا الموجود ممكن؛ يعني انّه محتاج في اصل وجوده محتاج إلى العلة لانّا أثبتنا في محله بطلان الدور والتسلسل ونعلم انّ كلّ ممكن لابد وأن ينتهي إلى الواجب وأثبتنا اصل وجود الواجب ونـثبت التــوحيد الضاً.

الجواب: اصلاً الكلام حول ما لو فرضنا انّه ليس واحد منهما مسبوقاً بالتدم. صاحب السؤال: لماذا غير مسبوق بالعدم نحن نقول إنّ أحد هماً ذاتاً.

الجواب: قبلتم هذا.

صاحب السؤال: لا أن لا أقبل انّ كلّ بحثنا حول الأوّل هل هو بمعنى واحد ونحن نقول انه له معنيان.

الجواب: لا انا قد شرحت ذلك وحول هذا لا دليل لنا، فان الأوّل بمعنى المسبوق بالعدم نقبله.

صاحب السؤال: لا، ما هو المقصود من المسبوق بالعدم؟ يعني ذاتاً. الجواب: المسبوق بالعدم يعني لم يكن ثمّ كان. صاحب السؤال: ذاتاً لم يكن ثمّ كان.

الجواب: ذاتاً لم يكن ثمّ كان.

صاحب السؤال: نعم صحيح ذلك ذاتاً لم يكن ثمّ كان.

الجواب: انَّك تتكلم خلاف الوجدان.

صاحب السؤال: ذاتاً لم يكن ثمّ كان فذاته مسبوقة بالعدم.

الجواب: هذا أوّل الكلام والسؤال هو الشيء المسبوق بالعدم ثمّ كان أم اتّه كان دائماً؟

صاحب السؤال: قلت لو كان المراد ذاته، فلابد أن نقول انّه لم يكن ثمّ كان. الجواب: سوف نبحث الذات بعد ذلك.

صاحب السؤال: إذن ما هو مقصودكم، فلدينا ذات وزمان ولا ثالث لهما.

الجواب: أكرر ان هذا الشيء كان دائماً أم انه لم يكن ثم كان؟

صاحب السؤال: أنتم ترجعون إلى كلامكم الأوّل لابد من أن يتعين المقصود فهل المراد الذات أم الزمان؟

الجواب: الأوّل الذاتي لا يتصور أصلاً وسوف نتكلم عنه بعد ذلك.

صاحب السؤال: لماذا لا يتصور؟

الجواب: الأوّل مجر د كلام.

صاحب السؤال: لابد من بيان كون الأوّل مجرد كلام.

الجواب: الأوّل مجرد كلام بهذا المعنى حيث أنّا لم نتعرض لهذه المطالب ولابدّ من كون البحث يستمر في الأمور القطعية.

صاحب السؤال: على أي حال لا قسم ثالث على جانب الذات والزمان.

الجواب: أحد الأمور التي يلزم رعايتها في المناظرة أن يكون شروع البحث على الأمور المتفق عليها.

صاحب السؤال: نحن هنا لم نتفق وأنتم تفضلوا هل هناك قسم ثالث.

الجواب: أنتم تقولون اصل وجود الشيء يكون مع كينونيته السابقة ومع عدمه السابق ثمّ كان.

صاحب السؤال: كان ولكن مع فارق فهنالك فرق بين كونه واجباً أم كان ممكناً.

الجواب: إذن قبلتم انه كان مع المعلول وانه علة له إذن كان هنالك شيئان فبأي دليل صار أحدهما علة والآخر معلولاً.

صاحب السؤال: أدلة نفي التركب فلوكان كلاهما الهين يلزم من ذلك ان لهما جهة اشتراك وجهة افتراق ولازم ذلك تركبهما والمركب يحتاج إلى اجزاء إذن يلزم من ذلك أن يكون كلاهما ممكنين.

الجواب: المفروض انّ وجود كليهما ازلي وكلّ شيء أزلي بالمعنى الواقعي للكلمة لابدّ وأن يكون واجب الوجود واما أنه له وجود وفي نفس الوقت حادث ذاتاً، فهذا لا يتصور اصلاً، فانّ الشيء الأزلي بالمعنى الواقعي للكلمة واجب الوجود.

صاحب السؤال: نحن نقول بشيء اسمه الحدوث الذاتي.

الجواب: هذا الشيء لا معنى له وليس له فرض وذلك لأنّ الشسي الأزلي لا يحتاج إلى علة.

صاحب السؤال: ماذا تقول بالنسبة إلى مثال الخاتم.

الجواب: كلاهما ممكن اما الشيء الأزلي وفي نفس الوقت حادث ذاتاً، فهذا ما لا فرض له.

صاحب السؤال: ليس فرضه محالاً.

الجواب: كلّ شيء أزلي، فلازم أزليته وجوب الوجود.

#### المحاضرة الثانية عشرة:

## بسم الله الرحمن الرحيم ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقِ جَدِيدٍ ﴿ ` `

#### حدوث العالم

تكلمنا في المحاضرات السابقة حول اطلاق العلة التامة الفلسفية أو اطلاق الفاعل المختار على الله جلّ وعلا وعلم من ذلك انّ اطلاق العلة التامة بالمعنى الاصطلاحي في الفلسفة فيه ثلاثة اشكالات.

الأوّل: يلزم من ذلك كونه تعالىٰ موجباً لا بمعنى انّ شيئاً خارجاً عنه يجبره بل بمعنى وجوب صدور الفعل منه ولو مع علمه ورضاه وقـد طـرحـنا هـذا مـع اشكالاته وأجبنا عليها بالمقدار اللازم.

الثاني: لزوم السنخية بينه تعالىٰ وبين مخلوقاته وقد حققنا هـذا فــي مسألة البينونة أو السنخية والعينية ايضاً.

الثالث: لزوم كون ماسوى الله جلّ وعلا قديماً.

۱ – ایراهیم/۱۹.

وبمناسبة هذا الاشكال فقد بحثنا مقداراً ما حول القدم والحدوث وانه إذا كان الله جلّ وعلا علة تامة بالمعنى الفلسفي فسوف لا ينفك عن المعلول واللازم من ذلك في النهاية هو تعاصر المعلول والعلة وانتفاء التقدم والتأخر الحقيقيين والواقعيين بل سوف يكون التقدم والتأخر رتبيّاً، وبهذه المناسبة طرحنا مسألة القدم والحدوث وفي ابتداء الأمر ذكرنا الأقوال في المسألة وطبقاً لطريقتنا في التحقيق (يعني التعقل في الوحي ذلك المصدر الوسيع والغني والذي يرتبط بعلم الله جلّ وعلا) نبدأ بالبحث في تحقيق الآيات والروايات ذات العلاقة بالبحث حتّى يتضح المستفاد منها وقد ذكرنا أكثر من مرة انه إذا لم يتناف المستفاد من الوحي مع العقل الصريح (۱) فاللازم الأخذ بما جاء به الشرع (۲).

١ - قيد الصريح توضيحي.

٢ - نؤكد مرة اخرى ان حاكمية العقل الصريح ثابتة في كل مكان وكل ما ينافي العقل الصريح والبين لابد من
 توجيهه وقد وجهه الشرع قبل كل أحد بأحسن توجيه.

## الأقوال المختلفة حول حدوث العالم

حول مسألة حدوث العالم وقدمه هنالك خمسة أقوال حدوداً وعلى الأكثر تذكر منها ثلاثة ومن المناسب أن نبحث نحن هذه الثلاثة:

الأوّل: انّ الذات الالهية المقدسة قديمة وان ماسواها من المبجردات وغير المجردات حادث، يعني مسبوق بالعدم الحقيقي وله ابتداء.

الثاني: انّ الذات المقدسة الالهية قديمة وماسواها ايضاً قديم زماناً حادث ذاتاً وليس له ابتداء بل كان مع الله جلّ وعلا دائماً والحوادث اليومية (وهي ما يقال أنها تحت ملك القمر) حادثة فقط بالحدوث الزماني واما المجردات والاصول الأؤلية من غير المجردات، ففي نفس الوقت الذي تكون حادثة بالحدوث الذاتي هي قديمة وهذا الرأي منسوب إلى الفلاسفة المشأيين.

الثالث: انّ الذات الالهية المقدسة قديمة والمجردات حادثة ذاتاً قديمة زماناً وما غير المجردات وعالم المادة فهي حادثة زماناً وحدوثها يكون على اساس الحركة الجوهرية.

الرابع: انَّ الذات الالهية المقدسة قديمة وغيرها حادث بالحدوث الدهـري وهذا القول منسوب إلى الميرداماد.

الخامس: انَّ الذات الالهية المقدسة قـديمة ومـاسواهـا حـادث بـالحدوث الاسمي.

والمناسب هو البحث عن الأقوال الثلاثة الأوّل.

## معنى القديم والحادث الزماني والذاتي

القديم على قسمين: ذاتي وزماني. والحادث ايضاً على قسمين: ذاتي وزماني.

القديم الذاتي: يعني غير المسبوق بالعدم وغير المسبوق بالعدم (يعني ليس له علم وابتداء) وهذا النوع منحصر بالذات الالهية المقدسة.

القديم الزماني: وهو المسبوق بالغير لكنه غير مسبوق بالعدم وليس له ابتداء ولذا يقال له حادث ذاتاً قديم زماناً ويطلق على هذا القسم العدم المجامع.

الحادث الذاتي: يعني الحقيقة المحتاجة في ذاتها ولا تقتضي وجوب الوجود في ذاتها، فذاتها عدم الاقتضاء و اعم من أن يكون لها ابتداء وهو الحادث الزماني أو لا يكون لها ابتداء وهو القديم الزماني.

الحادث الزماني: وهو المسبوق بالعدم وله ابتداء وعلى هذا الاساس فكل قديم ذاتي لا يكون حادثاً ذاتياً أو زمانياً وكل حادث ذاتي فهو ممكن قديم زماني أو حادث زماني وكلّ حادث زماني فهو حادث ذاتي أيضاً.

## القديم الحقيقي والقديم الاضافي

يقسم القديم إلى قسمين: حقيقي واضافي أو عرفي والقديم الحقيقي هو الذي بيّناه واما القديم الاضافي فهو ما يقال للشيء الذي له سابق امتداد بالنسبة إلى شيء اخ.

## العدم المقابل والعدم المجامع

يقسم العدم إلى مقابل ومجامع والعدم المقابل هو العدم الذي لا يجتمع مع الوجود فهو عدم الشيء وبمعنى العدم الحقيقي وعدم الابتداء.

العدم المجامع وهو بمعنى الامكان والاحتياج (١) وكلّ ماسوى الله جلّ وعلا

١ - هذه التقسيمات جعلية لأجل رفع بعض المشاكل الآتية.

فهو في ظرف وجوده عدم مجامع يعني مع كونه موجوداً هو معدوم والشيء الذي ذاته محتاجة يطلق عليه العدم المجامع.

## القول الأوّل دلالة الآيات والروايات عليه

مع ملاحظة طريقتنا في البحث نبدأ بحثنا من الآيات والروايات مع تدبرها وتعقلها والذي ندعيه ان الله جلّ وعلا وعلا الذي ندعيه ان المستفاد من الوحي هو القول الأوّل يعني ان الله جلّ وعلا قديم وماسواه (اعم من المجرد (۱) وغيره) حادث يعني مسبوق بالعدم الحقيقي وله ابتداء وأهل الملل كلّهم متفقون على هذا المعنى كما وهو اعتقاد عموم المحدثين والفقهاء وكثير من كبار المتكلمين.

سؤال: ما المراد من الأوّل هل هو بمعنى الابتداء الزماني؟

الجواب: نعم القول الأوّل هو هذا لكن لا بمعنى أنّـه كـان زمـان ولم تكـن المخلوقات ففي هذه الصورة فالبحث يشمل الزمان ايضاً وعـلى هـذا الأسـاس، فالزمان يتحقق بعد الخلق وفي نهاية فاصطلاح الحـادث الزمـاني لا يـخلو مـن مسامحة واللازم أن نقول ان ماسوى الله جلّ وعلا مسبوق بالعدم وله اوّلية وابتداء لا أنّه زماني وقد تحقق في الزمان.

سؤال: نحن لا نفهم هذه الكلمات

الجواب:القول الأوّل هو انه تعالى قديم ليس مسبوقاً بالغير ولا بالعدم ولا أوّل له ولا ابتداء ومسبوق بالعدم ولا أوّل له ولا ابتداء ومسبوق بالعدم (بالمعنى الواقعي) والتعبير بالحادث الزمانى تعبير تسامحى ايضاً لأنّ الزمان هـو

١ - اصطلاح المجرد على غير الله جلُّ وعلا مبني على اعتقاد الفلاسفة وهو اعتقاد باطل\_المترجم.

داخل فيما سوى الله جلّ وعلا.

دلالة الآيات والروايات على القول الأوّل في رأي بعض علماء الدين:

١ ـ يقول المرحوم الشيخ محمد تقي الآملي «صاحب دررالفوائد التي هـي
 تعليقة واضحة وعميقة على شرح المنظومة»:

«فلابد لتصور مسبوقية وجود العالم عن عدمه الواقعي الفكّي الغير المجامع لوجوده من مخلص آخر إذ القول بحدوث العالم كذلك من ضروريات الدين، بل المتفق عليه بين أهل الملل والنحل، فلا ينبغي القناعة في المقام بالقول بحدوث العالم ذاتاً بمعنى تأخره عن العدم المجامع مع وجوده كما عليه بعض الحكماء لأنه مخالف مع قول المليين فتدبر ودقق النظر لأنّ المقام مزلة الاقدام.»(1)

وعليه فليس من الصحيح في رأي المرحوم الشيخ محمد تقي الآملي أن يعبر عن حدوث العالم بالحدوث الذاتي ومن الواضح جداً وقطعاً انّ الحدوث المذكور عند المليين ليس هو الحدوث الذاتي والعدم المجامع بل الحدوث بمعنى المسبوق بالعدم المقابل (للوجود) والذي له ابتداء.

وبعبارة اخرى يصرح المرحوم الآملي الذي كان جامعاً للمعقول والمنقول بأن القول بالحدوث الذاتي مع ملاحظة المستفاد من المدارك الوحيانية ومعتقد المليين غير كافٍ، فان الحدوث المستفاد من الوحي هو المسبوقية بالعدم الواقعي الفكر..

سؤال: ما هو المقصود من العالم الاعم من المجردات؟

۱ – دررالفوائد، ۱/۲۶۱.

الجواب: المقصود كلّ ماسوى الله جلّ وعلا.

السؤال: هذه العبارة هي رأي المرحوم محمد تقي الآملي؟

الجواب: نعم هي كلامه.

٢ ـ يقول المرحوم العلامة المجلسي:

«واعلم أنّ ما نحن بصدد اثباته لا يتوقف على تحقيق هذه الأمور، فانّ الذي ثبت باجماع أهل الملل والنصوص المتواترة هو أنّ جميع ما سوى الحق تعالى أزمنة وجوده في جانب الأزل متناهية وفي وجوده ابتداء، والأزلية وعدم انتهاء الوجود مخصوص بالربّ سبحانه، سواء كان قبل الحوادث زمان موهوم أو دهر...(١)

٣ ـ وينقل المرحوم العلامة المجلسي عن الشهرستاني:

«مذهب أهل الحق من الملل كلّها انّ العالم محدث مخلوق، له أوّل أحدثه الباري تعالى، وأبدعه بعد إن لم يكن وكان الله ولم يكن معه شيء ووافقهم على ذلك جمع من أساطين الحكمة...(٢)

4 - ويصرح المرحوم الشيخ الانصاري ايضاً في بحث القطع من كـتاب
 الرسائل بعد بيان أقسام التعارض بين العقل والنقل في مورد تعارض الدليل العقلي
 مع الدليل النقلي القطعي ويمثل لذلك بالحدوث الزماني للعالم وان ذلك من قطعيات

١ - بحارالانوار، ٢٣٨/٥٧ \_ ٢٣٧.

٢ - بحار الانوار، ٣٣٨/٥٧: نقل ذلك العلامة المجلسي عن كتاب «نهاية الاقدام» للشهرستاني وذكر ان المحقق الطوسى أيد ذلك ايضاً.

الوحي (١) ومراده من الحدوث الزماني هو مسبوقية العالم بالعدم الحقيقي وان لكل ما سوى الله جلّ وعلا ابتداءً ويرئ ذلك من قطعيات الوحى وهذه عين عبارته:

«وكلّما حصل القطع من دليل نقلي \_ مثل القطع الحاصل من اجماع جسميع الشرائع على حدوث العالم زماناً \_ فلا يجوز أن يحصل القطع على خلافه من دليل عقلي، مثل استحالة تخلف الأثر عن المؤثر، ولو حصل منه صورة برهان كانت شبهة في مقابلة البديهة.»(٢)

١ - التعبير بالحدوث الزماني تعبير تسامحي لكنه من باب توضيح المطلب.

٢ - فرائد الاصول، ١ /٥٧.

## اهميّة الرجوع إلى المصادر الوحيانية

بعد حكم العقل بمقبولية الوحي اكرر مرّة اخرى واصرّ علىٰ أن يعتنى بالوحي كامل الاعتناء وان نسعىٰ في المحافل العلمية والمباحث الاعتقادية علىٰ بيان ونشر هذه الاسلوب.

وبعبارة اخرىٰ لابدّ من الاهتمام الكامل بالرجوع إلى الآيات والروايات في كلُّ بحث (مع قيد اعتبار السند ووضوح الدلالة) واللازم علىٰ جميع الفـضلاء أن يرجعوا بشكل جدى في المباحث الاعتقادية إلى كتاب الكافي الشريف وتوحيد الصدوق وخطب نهج البلاغة و... وليس من الصحيح أن نرجع ابتداءً في المسائل الاعتقادية إلى المباني الاخر، ثمّ ننظر اجمالاً إلى ما جاء به الوحي، طبعاً لا مانع من التعرف على المباني المختلفة الآ انّ هذا الأمر لا يكون سبباً لعدم الاعتناء بالوحى حتّى تتلون افكارنا بالمباني الاخرى بحيث تنجر إلى تأويل صريح الوحي. هذا والعقل الصريح والبين لاتزال حاكميته في كل المجالات ثابتة وانَّى قد ذكرت وأذكر أنّ الوحي القطعي لو تعارض مع العقل الصريح فسهو مسردود لكسن هيهات أن يكون في الواقع كذلك وفي كلّ مورد كان ظاهر الوحي مخالفاً للـعقل الصريح، فانّ الشرع قد وجه ذلك الظاهر بكامل الوضوح. كما انّ هذه الحقيقة مطروحة في الحوزات العلمية من أنّ الكتاب والعترة أساس كلّ شيء واعتبار أي شيء أنَّما هو بالكتاب والعترة، فلابدُّ من التوجه والاعتناء اكثر فأكثر بـالكتاب والعترة ومع حفظ حاكمية العقل لابدّ في أخذ الحقائق من الذهاب إلى المصادر الوحيانية حتّى لا يصل الأمر إلى تأويل وتوجيه مطالب الوحى الصريحة كما حصل ذلك في بحث القدم والحدوث، فذكر بحث الحدوث الذاتي الذي لا اصل له من جهة

الوحي لأجل توجيه المطالب الواضحة التي طرحها الوحي.

الآيات القرآنية والروايات والحدوث الحقيقي لما سوى الله جلَّ وعلا

لابد في تحقيق مسألة القدم والحدوث من الرجوع إلى الآيات التي اشتملت على هذه الكلمات «جعل، انشأ، بدأ، بدع و...» والروايات الواردة في كتب توحيد الصدوق والكافي وبحارالانوار وباقي المجامع الحديثية والأدعية حتى يعلم ما هو المستفاد منها وفي هذه المحاضرة حيث انّ المجال ضيق اكتفى ببيان آيتين ورواية واحدة وأوكل بيان البحث كاملاً إلى المحاضرات الآتية.

يقول الله سبحانه وتعالى:

﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدُ ﴾ (١)

ويقول جلّ وعلا قال:

﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَالِقِينَ ﴾ (٢)

وعن أميرالمؤمنين ﷺ: «الحمدُللهِ الدّالِّ عَلَىٰ وَجُودِهِ بِخَلْقِهِ. و بمُخدَثِ خَلْقِهِ عَلَىٰ أَزَلَيَّتِهِ... لَمْ يَخْلُقِ اللَّشْيَاءَ مِنْ أُصُولٍ أَزَلَيَّةٍ وَ لَا مِنْ أَوَائِلَ أَبِديَّةٍ بَلْ خَلَقَ مُــا خَلَقَ فَأَقَامَ حَدَّهُ وَصَوَّرَ مَا صَوَّرَ فَأَحْسَنَ صُورَتَه.»<sup>(٣)</sup>

في المحاضرة الآتية سوف نصنف الآيات والروايات بشكل منظم لأجل أن نتدبرها ويتضح المستفاد منها.

١ - انعام /١٠١.

۲ – مؤمنون/۱٤.

٣ - بحارالانوار، ٢٧/٥٧.

## الاسنلة والأجوبة

سوقال: بينوا لنا كتاباً جامعاً في العقائد يبتني علىٰ هذه الطريقة من التــفكير يعني يعتمد في الاساس على الآيات والروايات.

الجواب: كتاب كفاية الموحدين في مباحث التوحيد والمعاد ومختلف المعارف فهو يعتمد على هذا الاساس حدوداً.

سؤال: كيف ترون كتاب الشيخ مرواريد؟

الجواب: كتاب التنبيهات حول المبداء والمعاد والذي يرتبط بالمبداء والمعاد ومسائل اخرى طرحت بشكل مختصر، كذلك بحارالانوار، فان من يتفحص مباحثه يجد أن العلامة المجلسي بحث كل واحد من تلك المباحث مفصلاً.

سؤال: ما هو مثال القديم الزماني؟

الجواب: نحن نقول لا وجود للقديم الزماني اما اولئك الذين يقولون بالقديم الزماني يمثلون لذلك بالعقل والنفس ومواد العالم.

سؤال: احدى خصوصيات العالم هو الزماني.

الجواب: ليس القديم الزماني هكذا يعني: أنّ الزماني موجود لكن المخلوقات معدومة بل المراد أن المخلوقات كانت معه.

سؤال: أليس من خصوصيات هذا العالم الاقتران بالزمان؟

الجواب: سوف نطرح ذلك في المحاضرات الآتية وقد سألتم مثالاً عن القديم الزماني واجبتكم بانًا لا نعتقد بالقديم الزماني وماسوى الله جلّ وعلا مسبوق بالعدم الحقيقي والقائلون بالقديم الزماني يقولون انّ المجردات قديمة زماناً وكانت من الأزل وكذلك مواد العالم الاصلية (التي يقول بها القدماء وهي الماء والتراب والنار والهواء) قديمة زماناً وكانت من الأزل.

سؤال: حول تعريف المجردات هل من الصحيح أن يكون غير الله جلّ وعلا مجرداً؟

الجواب: سوف نطرح هذا البحث في المحاضرات الآتية ويقول عدة انّ هذا التعبير يصح على الله جلّ وعلا بشكل مطلق.

سؤال: الزمان بمعنى ظاهرة نتيجة حركة الشمس والارض وهو أمر اعتباري الا انّ ملاصدرا ينتزع الزمان من الحركة الجوهرية ويثبت انّ العالم حادث زماناً.

الجواب: نعم ذكرت ذلك بعنوان القول الثالث وهو قول ملاصدرا والذي يقول ان الذات الالهية المقدسة قديمة ذاتاً والمجردات قديمة زماناً وغير المجردات حادثة زماناً الآان الحادث الزماني يكون على اساس الحركة في الجوهر وهذا الموضوع سوف يطرح في مكانه.

سؤال: في المجردات لو كانت الحركة الجوهرية بمعنى تجدد الامثال كان من المحتمل أن نتمكن من اثبات الحدوث الزماني.

الجواب: لا معنى للحركة من القوة إلى الفعل في المجردات.

سؤال: يعبر في المراتب العليا عن الحركة الجوهرية بتجدد الامثال.

الجواب: نعم في المرحلة النهائية.

سؤال: أنتم تجعلون الحدوث حدوثاً زمانياً امـا الاوليـة لا تـعتبرونها أوّلاً زمانياً، فالحدوث والقدم مسبوق بهذا وبالنهاية اذكروا أحـدهما ســابق ولاحــق، ونهايةً فالأوّل بأي أوّلية؟ الأوّلية التي تفضلتم بها نحن لا نفهمها وليس ما ذكرتموه من الأوّل والسبق واللحوق ممّا قرأناه الحدوث الذي انتخبتموه حدوث زماني اما الأوّلية فليست زمانية اذن ماهي هذه الأولية؟

الجواب: نحن الأوّل الذي ذكرناه ما فوق الزمان وانا أقول انّ القول بالحدوث الزماني لا يخلو من مسامحة يعني إذا قلنا أنّه زماني وماسوى الله جلّ وعلا حادث في الزمان فسوف ينجر الكلام إلى نفس الزمان لأنّ الزمان ايـضاً من مصاديق ماسوى الله جلّ وعلا، لذا التعبير الصحيح هو انّ ماسوى الله جلّ وعـلا مسبوق بالعدم الحقيقي وله ابتداء يعني أنتم لو رجـعتم إلى الوراء فسوف تـصلون إلى انّ الموجودات لم تكن بالمعنى الواقعي ثمّ كانت اذن للموجودات اولية وابتداء.

سؤال: يعنى ذاتها لم تكن.

الجواب: ليس هذا كلامهم وهذا كلامهم الثاني وقد ذكرت انه حول هذا الموضوع خمسة أقوال وسوف نحقق ثلاثة منها والقول الأوّل انّ ماسوى الله جلّ وعلا حادث طبعاً لا بالحدوث الذاتي الاصطلاحي الذي يتلائم مع القدم بل المراد الحدوث الذي لا يتلائم مع القدم بمعنى انّ ماسوى الله جلّ وعلا له أوّل وابتداء ولو أردنا أن نقول طبقاً للاسس، فانّه مسبوق بالعدم المقابل (للوجود).

## **سؤال:** ما هو رأيكم؟

الجواب: نحن سوف نبحث المسألة والسؤال الذي طرحتموه يرتبط بالقول الثاني ويبتني على أنّ العالم حادث الآ انه لا أوّل له ولا آخر وكان موجوداً دائماً ومعنى أنّه حادث؛ يعني انّ ذات العالم محتاجة؛ يعني أنّ المجردات واصول العالم المادة \_ هكذا والقول الثالث يقول انّ الذات الالهية المقدسة قديمة والمجردات

حادثة ذاتاً واصول المادة حادثة زماناً طبعاً ليس المراد من الحدوث الزماني ما يطرح في الفلسفة المشائية بل المراد الحدوث الزماني المبتني عملى الحركة الجوهرية وسوف نبحث هذه الأقوال الثلاثة ان شاء الله.

سعؤال: بناء على القول الأوّل تفضلتم المسبوقية بالعدم تشمل المجردات وغيرها والشيء إذا كان له أوّل، فمن الطبيعي أن تكون له كميّة متصلة والكميّة المتصلة لا تجتمع مع المجرد.

الجواب: لابد من النظر في أنّ المجرد بناء على هذا المبنى بأي معنى هو؟ سؤال: المقصود هو المجرد الحقيقي لا الاضافي، فالمجرد الحقيقي لا يتلائم مع القول الأوّل ولا يشمل الاّغير المجردات.

الحواب: لماذا.

صاحب السؤال: لأنّ المجرد الحقيقي شيء ليس له كم متصل ولا منفصل

الجواب: تعبيرنا السابق الذي أوجب لكم أن تسألوا هذا السؤال كان من باب التوضيح والكلام الاساسي في القول الأوّل هو أنّه مسبوق بالعدم الحقيقي.

سؤال: حول المسبوقية بالعدم فهل أنتم تنتزعون الزمان من نـفس تـحقق الشيء أم لا؟

الجواب: نعم الزمان ينتزع من تحقق الشيء.

سؤال: نفس هذا الانتزاع هو بمعنى انّ للشيء كميّة؟

الجواب: هذا انتزاع صرف.

سؤال: هو شيء له تحقق في الخارج.

الجواب: لا تعبروا هذا التعبير، فمن الممكن أن ينطبق هذه التعبير على اماكن مختلفة ولابد من البحث عن ذلك في مكانه المناسب اما مقصود القول الأوّل من المسبوقية بالعدم الحقيقي يعني انّ العقل الذي هو مجرد (١) لم يكن فكان، لم يكن فخلق.

سؤال: اذن صار له ابتداء.

الجواب: الابتداء بمعنى المسبوقية بالعدم.

سؤال: الأمر المجرد ليس له ابتداء.

الجواب: هل يمكن التعبير بذلك عن المجرد أم لا، فهذا بحث اخر ومقصودنا من الحدوث في هذا البحث هو انّ الاشياء لم تكن ثمّ كانت.

سؤال: ما هو المقصود من المليين؟

الجواب: اولئك الذين لهم اعتقاد بالشرع والشريعة اعم من كونهم مسلمين أو مسلمين أو يهوديين.

سؤال: النسبة إلى المليين لا يعلم أنها ناشئة من الاستقراء الكامل وذلك لأنّ المسيحيين على الاقل لا يقولون بأنّ عيسى ﷺ والأقانيم الثلاثة حدوثهم حدوثاً زمانياً.

الجواب: ظاهراً انّ كلامكم ايضاً رجم بـالغيب وتـحدسون انـهم يـعتقدون بحلول الاله في عيسى اللهِ .

سؤال: هذا الكلام يبتى على الارتكاز من انّ الأديان غير قائلة بهذا لا أهل

١ - كون العقل مجرداً بالمعنى الفلسفي مبني على رأي الفلاسفة - المترجم.

الأديان.

الجواب: عكس هذا الكلام يبتني ايضاً على الارتكازات.

سؤال: المسيحية يرون انّ مبداء التاريخ هو ميلاد المسيح الفان وكسراً.

الجواب: هذه النسبة نسبت للمسيحية الآ أنّه لابد من تحقيق ادلة السائل.

سوقال: لو كان الزمان ماسوى الله جلّ وعلا فماهو المانع من أن تكون المجردات مسبوقة رتبة يعني انّ المجردات قديمة ذاتاً وان الله مقدم عليها رتبةً والقبلية والبعدية لأجل الزمان والزمان مخلوق.

الجواب: هذا أحد الأقوال، فالقول الأوّل هو أنّ ماسوى الله جلّ وعلا مسبوق بالعدم الحقيقي ولا قدمة فيه اصلاً والقول الثاني هو انّ المجردات قديمة ولا تنافي بين القديم الزماني والحادث الذاتي لأنّ رتبة المعلول متأخرة عن العلة وفي النتيجة يقال انّ الحدوث الذاتي بمعنى انه محتاج في نفس الوقت الذي هو قديم زماناً صحيح وهذه الأقوال سوف نحققها.

سؤال: هل انّ اولئك الذين يقولون بقدم العالم يقولون بأزليته؟

الجواب: لازم القدم هو الأزلية الآ انهم بالنسبة للمخلوقات يقولون بالأزلية الفيرية ولذا فقد عبر البعض عن هؤلاء بتعابير حادة وانا لا أقرأ هذه التعابير وبناءً على هذا القول، فالمخلوقات أزلية الآ انّ الازلية لها معنيان، فالله جلّ وعلا أزلي بالذات والمخلوقات ازلية بالغير وصحة وبطلان هذه المطالب سوف يأتي تحقيقه.

سعوال: لفظ العالم حسب ما نقل عن الشيخ محمد تقي الآملي له ظهور في العالم المادي.

الجواب: لا، ظاهر في صفة المخلوق من جهة اللغة والاصطلاح واستعمال

المراد من العالم فيما سوى الله جلَّ وعلا.

سؤال:نحن لدينا عوالم مختلفة فبعضها حقيقي وبعضها غير حقيقي.

الجواب: انه في الصفحة التالية يصرح بأنّ العالم هو ماسوى الله جلّ وعلا اعم من المجردات والماديات والمعنى مشخص من سياق البحث.

سؤال: لو كنا نرى الازلية بالغير فلا تضر بقدم العالم.

الجواب: سوف يأتى تفصيل ذلك ان شاء الله وانه يضر بقدم العالم أم لا؟

سؤال: القديم الزماني فيه تناقض لانه اما قديم واما أن يكون له زمان؟ واذا كان الزمان فهو حادث.

الجواب: يوضحون المقصود من القديم الزماني بأنّه ليس بمعنى فرض الزمان بل التعبير من باب ضيق الخناق ومقصودهم من القديم الزماني المخلوقات الممكنة بالذات.

سؤال: اذن بالنهاية هو حادث.

الجواب: نعم حادث ذاتاً ولا تنافي بين الحدوث الذاتي والقدم الزماني وانتم تتفضلون انّ القول بـالزماني يـوجب التـناقض الاّ انّ القـائلين بـذلك يـوضحون مقصودهم من القديم الزماني من انه لا اوّل له.

سوقال: هل انّ القائلين بالقول الأوّل يرون غيرالله جلّ وعلا مــجرداً أم هــم علىٰ قسمين؟

الجواب: هنالك اختلاف فبعض يقول بأنّه لا مجرد غير الله جلّ وعلا والأكثر قائلون بوجود مجرد غير الله جلّ وعلا.

سؤال: أنتم فسرتم القدرة بالسلطنة على الفعل والترك ولم نحصل منكم على

جواب لهذا السؤال وهو ما الذي صار حينما خلق الله جلّ وعلا الخلائق بحيث أعمل سلطنته؟ اليس لازم هذا القول كونه جلّ وعلا محلاً للحوادث؟

الجواب: سوف يطرح هذا البحث ففي بحث اثبات القدم أحد الأدلة هو هذا الدليل وهو ما المخصص للفعل؟ ففي بعض الأحيان يقال لازم الفعل هو الحدوث ولازم الفعل هو المسبوقية بالعدم واما ما هو المخصص للفعل، فالبحث فيه طويل.

سؤال: ما هو رأيكم؟ أنتم قلتم انّ الارادة لا يمكن أن تكون ذاتية لأنّ الله جلّ وعلا يكون فاعلاً موجباً، نحن في هذا البحث لم نصل إلى نتيجة طبقاً لتعريفكم من انّ القدرة ذاتية وفسرتم القدرة بالسلطنة على الفعل والترك، سؤالنا هو: حينما خلق الله الخلائق فما الذي حدث في ذات الله جلّ وعلا وما الذي تعقق؟

الجواب: لم يحدث أي تعيّر وتحوّل في الذات الالهية المقدسة، فانّ لازم ايجاد الفعل هو انّ الموجودات مسبوقة بالعدم والخلق والايجاد هو نفس مشيئته ولا مخصص له ولا مرجح لنفس المشيئة وفي النهاية هو تحقق الموجودات فهل لله جلّ وعلا فعل أم لا؟

صاحب السؤال: نعم (له فعل).

الجواب: حينما يكون له فعل فهل يحدث تغيّر في الذات؟

صاحب السؤال: لا، الفلاسفة يقولون انّ الفعل دائماً موجود ولأنّ ذات العلة تامة فلازمها انّ الفعل دائماً موجود طبعاً بعض الأفعال.

الجواب: كونه فعلاً لا يجتمع مع وجوده الدائمي.

صاحب السؤال: هذا تفسيركم للخلق والفعل وليس للفلاسفة هذا التفسير

انهم يقولون بالحدوث الذاتي ويقولون انّ ذات المخلوق لا تقتضي الوجود وانّ الله جلّ وعلا اعطاه الوجود وهذا هو معنى الخلق.

الجواب: الذي تحقق هو يوجب تغيير الذات أم لا؟

صاحب السؤال: الفلاسفة لا يقولون انّ هذه المواد والتركيبات قديمة فـانّ البحث حول الصادر الأوّل.

الجواب: هل هذه الخلائق تنتهي إلى الله جلّ وعلا أم لا؟

صاحب السؤال: البحث حول الصادر الأوّل.

الجواب: لا مانع من ذلك نهايةً هل تنتهي هذه الحوادث إلى الله جلّ وعلا أم لا؟

صاحب السوّال: تنتهي إلى سلسلة العلل الفلاسفة يقولون أنّ سلسلة العلل تنتهى إلى الذات.

الجواب: حينما تنتهي إلى الذات فلا فرق في انتهائها بين كونه من الأوّل أو من الآخر فلابدّ من حصول تغيّر في الذات ونحن لا حقّ لنا للعلم بذاته ولا يجوز الكلام حول الذات وكيفية الذات.

صاحب السؤال: البحث هو لأجل أن تتضح كيفية الذات.

الجواب: هذا هو وضوح المطلب فانّ مورد ذات العمل ليس صحيحاً فـلا نفعل، واما ما هو المخصص؟ فالبعض قال بأنّ هنا لك مصلحة لا نعلمها وبعض قال لا مخصص اصلاً وانّ نفس المشيئة هي المخصص.

سؤال: هل المسبوقية بالعدم الحقيقي لا تنافي بعضاً من الاسماء الالهية مثل الفياض والجواد و...؟

الجواب: لقد طرح بحث القديم الاضافي والعرفي لاجل هذه الجهة «يا دائم الفضل على البرية» فان أمثال هذه التعابير ترتبط بالقديم العرفي لا القديم الحقيقي وسوف نبين ذلك في هذا البحث يعني سوف نبحث الروايات التي بظاهرها تنافي الأخر ونحقق ذلك.

#### المحاضرة الثالثة عشرة:

خلاصة المحاضرة السابقة:

(وهنا ذكر الأستاذ خلاصة عن المحاضرة السابقة حول بعث القدم والحدوث إلى أن قال)

في هذه المحاضرة سوف نطرح الآيات المباركة من القرآن الكريم والروايات والأدلة العقلية المطابقة لما يستفاد من الوحي وسوف نبحث الاشكالات الواردة على ذلك في المحاضرات بتحقيق مفصل (١).

#### أدلة حدوث العالم

الف: الإدلة النقلعة

## ١ ـ الآيات القرانية:

الآيات التي لها علاقة بهذا البحث تنقسم إلى قسمين، فقسم منها يرتبط بماسوى الله جلّ وعلا وقسم آخر منها يرتبط بقسم من الكائنات، وكما ذكرنا في المحاضرة السابقة، فان الآيات التي تشتمل على أمثال هذه الكلمات (جعل، انشاء،

١ - المهم هو الاهتمام اكثر بالمصادر الوحيانية وانّ الاختلاف فيما يستفاد منها أمر طبيعي لكن اللازم على
 كلّ أحدان يتبت ما يستفيده بالادلة وحينئذ حيث ان الادلة متناسقة ولا اختلاف فيها فلو ان احداً حققها طبقاً
 للاصول الصحيحة. فسو ف تكون الاستفادات منها متقارنة ومتطابقة.

بدء، بدع، فطر، خلق، و...) فانا سوف نحققها حتى يتضح ظهورها الكامل في القول الأول.

> يقول الله جلّ وعلا: ﴿اَللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴿ ` ` ` وقال تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكُمُ اَللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ ` ` ` `

وقال عزّ وجل: ﴿ ذَٰلِكُمُ إَلِلَّهُ رَبُّكُمْ لاَ إِلٰهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَأَعْبُدُوهُ ﴿ ٣

وقال سبحانه: ﴿كَمَا بَدَأُكُمْ تَعُودُونَ ﴾ (٤)

وقال عزّ وجلّ: ﴿إِنَّهُ يَبْدَأُٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ﴿

وقال سبحانه: ﴿قُلِ ٱللَّهُ يَبْدَؤُ اٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ﴿ (٦)

وقال تبارك وتعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَرَوْاكَيْفَ يُبْدِئُ ٱللَّهُٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ <sup>(٧)</sup>

وهذه الآيات ترتبط بماسوى الله جلّ وعلا وقد ذكر فيها «كلّ شيء» و «يبدأ الخلة.».

وهنالك آيات كثيرة حول خلقة الموجودات البسرية والسماوية والمملائكة و...لا حاجة لذكرها.

سؤال: هل أنّ المراد من عبارة (ثمّ يعيده) ماسوى الله؟

۱ - زمر /۱۲.

۲ - غافر /۱۲.

۳ – انعام /۱۰۲.

٤ - اعراف/٢٩.

ە - يونس/٤.

٦ - يونس/٣٤.

٧ - عنكبوت/١٩.

الجواب: نعم.

سؤال: «ثمّ يعيده» إلى أي شيء ناظرة؟

الجواب: أحد معاني يعيده الافناء بعد الإيجاد يعني كما أنها لم تكن وأوجدت كذلك سوف يرجع إلى حالته السابقة مرّة أخرى وهذا مايطرح في يوم القيامة(١).

مع مراجعة هذه الآيات ومع ملاحظة المعاني اللغوية لهذه الكلمات بدء، بدع، جعل، انشأ، خلق و... يستفاد بشكل واضح في بحث القدم والحدوث ان ماسوى الله جلّ وعلا له أوّل يعني له ابتداء كما هو واضح لمن راجع الكتب اللغوية ولاحظ هذه الكلمات طبعاً قد تستعمل هذه الكلمات بمعانٍ اخرى مع القرينة مثل التصرف والصنعة والتقدير الا انّ المعنى الابتدائي والحقيقي لهذه الكلمات هو ما بيناه ففي أقرب الموارد قال:

«بدأت بالشيء بدءً وابتدأته وبه تبدّأتُ به افتتحته. البدأ:... افـتتاح الشــيء والأوّل والابتداء.»<sup>(۲)</sup>

وقال في مجمع البحرين:

١ - وهذا ما أشار إليه أميرالمؤمنين عليه في خطبة ١٨٥ من نهج البلاغة مفصلاً حيث قال عليه : وانه سبحانه يعود بعد فناه الدنيا وحده لا شيء معه كما كان قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها بلا وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان عدمت عند ذلك الآجال والأوقات و زالت السنون والساعات فلا شيء الأ الواحد القهار الذي إليه مصير جميع الأمور بلا قدرة منها كان ابتداء خلقها وبغير امتناع منها كان فناؤها ولو قدرت على الامتناع لدام بقاؤها.

٢ - اقرب الموارد، ٢/٢٨.

«بدأت الشيء: فعلته ابتداءً.» (١)

وعلىٰ هذا فهذه الآيات لها ظهور واضح في انّ ماسوى الله جلّ وعلا مسبوق بالعدم الحقيقي وانه موجَد وله أوّل وانّ ليس حدوثها بمعنى الحدوث الذاتي والذي يتلائم مع قدمها (بل حدوثها حقيقى بعد العدم).

٢ \_الروايات:

والروايات حول هذا الموضوع كثيرة جداً<sup>(٢)</sup> نطرح بعضها في هذه المحاضرة وتعابير الروايات مختلفة فقد جاء في بعضها «كان الله ولا شيء معه<sup>(٣)</sup> وقد جاء في بعضها الاخر «خلق الاشـياء لا مـن شيء» (<sup>1)</sup>.

وجاء الاستدلال في بعضها بأنّ حدوث الاشياء دليل علىٰ أزلية الله جلّ وعلا وفي بعضها الاخر انّ الأزلي والقديم هو الله جلّ وعلا وانّ القدمة له وحده فقط وهنا نذكر بعض الروايات التي صريحة الدلالة علىٰ ذلك.

فعن أميرالمؤمنين الله :

«الْحَمْدُلِيْهِ الْمَعْرُوفِ مِنْ غَيْرٍ رُوَيَةٍ. وَالْخَالِقِ مِنْ غَيْرٍ رَوِيَّةٍ. الَّذي لَمْ يَزَلْ فَائِماً دَائِماً اِذْ لاَ سَمَاءٌ ذَاتُ ٱبْراجِ وَلاَ حُجُبٌ ذَاتُ اَرْتَاجِ وَلاَ لَيْلُ دَاجٍ وَلاَ بَحْرٌ سَاجٍ وَلاَ

١ - مجمع البحرين، ١ /١٢٠.

٢ - فقد نقل في كتاب بحارالانوار مجلد ٥٧ مأتين حديث حدوداً مضافاً للروايات والادعية الاخرى التي
 لم تذكر في البحار.

٣ - توحيد الصدوق / 88.

۴ - بحارالانوار، ۷۶/۵۷.

جَبَلٌ ذُو فِجَاجٍ وَلاَ فَجُّ ذُو اِعْوِجَاجٍ وَلاَ اَرْضُ ذَاتُ مِهَادٍ وَلاَ خَلْقُ ذُو اِعْتِمَادٍ ذَلِكَ مُبْتَدِعُ الْخَلْقِ وَ وَارِثُهُ وَ اِللهُ الْخَلْقِ وَ رَازِقُهُ...(١)

وقال اللهِ أيضاً:

«اَلْحَمْدُشِٰدِ خَالِقِ الْعِبَادِ وَ سَاطِحِ الْمِهَادِ وَ مُسِيلِ الْوَهَادِ وَ مُخْضِبِ النَّجَادِ لَيْسَ لأَوَّلِيِّبِهِ إِنِيْدَاءُ وَلاَ لأَزَلِيِّبِهِ اِنْقِضَاءُ هُوَ الأَوَّلُ لَمْ يَزَلْ وَالْبَاقِي بِلاَ أَجَلٍ اِلَى قُولِهِ ﷺ قَبْلَ كُلَّ غَايَةٍ وَ مُدَّةٍ وَكُلَّ إِحْصَاءٍ وَ عِدَّةٍ... لَمْ يَخْلُقِ اللَّشْيَاءَ مِنْ أُصُولٍ أَزَلَيَّةٍ وَ لا مِنْ أَوْائِلَ أَبِدِيَّةِ بَلْ خَلَقَ مَا خَلَقَ فَأَقَامَ حَدَّهُ وَصَوَّرَ مَا صَوَّرَ فَأَحْسَنَ صُورَتَهُ (٢).

ويقول الامام الباقر ﷺ في تفسير الآية ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ﴾:

«انّ الله ابتدعَ الأشيّاءَ كُلَّهَا عَلَى غَيْرِ مِثَالٍ كَانَ وابتدعَ السَّمَاواتِ والارضَ وَلَمْ يَكُنْ قَبلَهُنَّ سَمَاوَاتُ وَلاَ أَرْضُون.»<sup>(٣)</sup>

ويقول الامام الصادق للله :

«الْحَمْدُلْهِ الَّذي كَانَ اِذْ لَمْ يَكُنْ شَـيْءٌ غَـيْرُهُ وَ كَـوَّنَ الأشـيَاءَ فَكَـانَتْ كَـمَا كُوَّهَا.» (٤)

«يَا ذَالَّذي كَانَ فَبْلَ كُلَّ شَيْءٍ ثُمَّ خَلَقَ كُلِّ شَيْءٍ » (٥)

ويقول الامام الرضا ﷺ :

١ - بحارالانوار، ٢٥/٥٧، نهج البلاغة /١٢٢.

٢ - بحارالانوار، ٢٧/٥٧.

٣ - بحارالانوار، ٨٥/٥٧.

۴ - بحار الانوار، ٣٠٠/٣.

٥ - بحارالانوار. ٢٨٥/٣.

«الْحَمْدُلْيِه الَّذي فَاطِرَ الأَسْيَاءَ اِنشَاءً وَ مُبْتَدِعَهَا اِبْتِدَاعَاً بِقُدْرَتِهِ وَ حَكْمَتِهِ لاَ مِنْ شَيْءٍ » (١)

ويقول الامام الباقر لللِّغ :

«انّ الله تباركَ وتعالىٰ لَمْ يَزَلُ عَالِمَاً خَلَقَ الأَشْيَاءَ لاَ مِنْ شَيْءٍ وَ مَنْ رَعَمَ انّ الله عزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الأَشْيَاءَ لاَ مِنْ شَيْءٍ وَ مَنْ رَعَمَ انّ الله عزَّ وَجَلَّ الأَشْيَاءَ مِنْ شَيْءٍ فَقَدْ كَفَرَ لاَّنَّهُ لَوْ كَانَ ذَلِكَ الشَّيءَ الله عَزَّ وَجَلَّ الأَشْيَاءَ كُلَّهَا الأَشْيَاءَ كُلَّهَا لاَ مِنْ شَيْءٍ.» (٢)

ويقول أميرالمؤمنين اللهِ:

«الْحَمْدُللهِ الواحد الاحد الصَّمد المتفرد الذي لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان.... ولم يتكأده صنع شيء كان انّما قال لما شاء كن فكان ابتدع ما خلق بلا مثال.»(٣)

وهنالك روايات اخرى جاء فيها انّه خلق الأشياء بلا مثال سابق.

والأحاديث حول هذا الموضوع كثيرة نكتفي هنا بهذا المقدار ويستفاد من هذه الآيات والروايات وبكامل الوضوح انّ ماسوى الله جلّ وعلا لا من شيء خُلِق وبالنسبة لله جلّ وعلا «كان ولا شيء غيره» و «خلق بلا مثال سابق» وقد نصت كثير من الروايات انّ الخلقة لها ابتداء وانّ ماسوى الله جلّ وعلا حادث بمعنى انّه مسبوق بالعدم الفكّى الواقعى المقابل (للوجود).

١ - الكافي، ١ /١٠٥.

۲ - بحارالانوار، ۷۶/۵۷.

٣ - بحارالانوار، ١۶۴/۵٧.

## الروايات التي بظاهرها تعارض حدوث العالم

من الممكن أن يقال انّ بعض الروايات يستفاد منها قدم العالم وأنها ظاهرة في انّ الاشياء قديمة وعلى سبيل المثال هذه العبارات التي جاءت في الأدعية: «يــا قديمَ الاحسان»(١)

«يا دائم الفضل على البرية»(٢).

قيل يستفاد من هذه التعابير قدمة العالم وبعبارة اخرى قدمة الفضل بسمعنى أزليته ولا ابتداء له ولو كان الفضل ازليّاً كانت الأشياء قديمة وأزليـة كـذلك لازم قدمة الاحسان أن تكون الاشياء قديمة.

ويقال في الجواب انّ عبارة يا دائم الفضل لا تدلّ علىٰ أكثر من انّ فضل الله جلّ وعلا سوف يدوم وانّه أبدي ولا نظر لها إلى الماضي وما في الأزل بـل هـي ساكتة وبالنتيجة لا يمكن أن تكون معارضة للاحاديث السابقة مضافاً إلى انّ دوام الفضل على الخلق انّما هو بعد تحقق الخلق والحاصل انّ هذه العبارة لا دلالة فيها على الأزلية.

وأمّا عبارة «قديم الاحسان» والتي لها ظهور أكثر في القدم لابدّ أن يقال بناءً على الاصول العقلائية الواضحة جداً انّه إذا كان هنالك مطلب من محكمات الوحي وقد استفيد من الأدلة الوحيانية بشكل قطعي فإذا كان ظاهر آية أو رواية منافية له فيجب تأويل وتوجيه الرواية (<sup>٣)</sup> وعليه فمع ملاحظة الحجم الكثير من الأحاديث

١ - بحارالانوار، ٣٣٤/٨٣.

٢ - المصباح للكفعمي / ٢٤٧.

٣ - لو كان هنا لك أمر قطعي ومسلم فلابدً من توجيه معارضه ولقد كنت قبل عدة سنين في اجتماع جمع من

الدالة على حدوث العالم بشكل قطعي فلابدّ من تـوجيه وتأويـل مـا يـعارضها ولتوجيه ظاهر هذه العبارة لابد وأن نقول انّ القديم على قسمين:

١ ـ قديم حقيقي

٢ \_ قديم اضافي

والقديم في قديم الاحسان ليس بمعنى الأزلي بل لابدّ وأن يفسرٌ بماله امتداد وسابقة طويله (القديم الاضافي)(١)

وقد استفيد هذا المعنى من بعض الروايات مثل الروايات الدلالة على خلق أنوار الائمة ﷺ من نور عظمة الله جلّ وعلا وهي روايات متعددة وبالاستناد إلى هذه الروايات (قد يتوهم) الاستدلال بها على قدم الائمة ﷺ باعتبار قدم نور عظمة الله جلّ وعلا.

سؤال: مع ملاحظة الأصل الاولي الذي استفيد من كثرة الروايات وظاهرها فلو كان المعارض كثيراً، فمن الطبيعي وقوع الاشكال في هذا الأصل.

الجواب: نعم لو كانت الروايات من القسم الأوّل مساوية للروايات المعارضة. سؤال: إذن ليس لنا أصل اولى حتّى يكون مرجعاً عند حالات التعارض.

الاساتذة حول موضوع الإمامة فقد طرح حديث من المصادر الشيعية حول وقايع غزوة بدر وخلاصة الحديث الخليفة الثاني حكم بالنسبة إلى الاسراء بنفي الفدية وقتلهم الآانه لم يعمل بالحكم وبعدها نزل جبر ئيل وعاتب المسلمين... ولم يكن الجو يسمح بتحقيق الحديث لكني في توجيه الحديث قلت ان كل رواية تعارض اصلاً قطمياً ومسلماً لابد من تأويله وتوجيهه، فان الني عَيَاتُهُ أشرف الكائنات و(معصوم) وإذا كان الحديث صحيحاً فهو بدل على عدم عصمة الرسول عَيَاتُهُ ولذا يجب أن نقول بعدم صحة الحديث.

١ - وقد جاء استعمال لفظ القديم في القرآن الكريم (بمعنى القديم الاضافي) قال تعالى: عاد كالعرجون
 القديم (يس / ٣٩) ومن الواضح أنه ليس العراد منه الأزلي.

الجواب: لقد قلت لو كانت الروايات المعارضة بحدّ من الكثرة، فالأمر كما تقول الآانّ المطلب غير ذلك، فانّ الروايات الدالة على حدوث العالم كثيرة جداً ولا تقاس بالروايات المعارضة لها اصالاً ١٠.

سؤال: هذا بعد عدم وجود الدليل العقلي على الامتناع.

الجواب: هذا فعلاً خارج عن بحثنا، فانّ النصوص الدالة على حدوث العالم كثيرة جداً وسوف نقول في البحث العقلي انّ القِدم أو الحدوث الذاتي \_والذي هو يتلائم مع القدم \_أمر غير ممكن.

مؤيد: وقد جاء في الروايات جواب هذا الاشكال، ففها «خالق إذ لا مخلوق» و «عالم إذ لا معلوم» و «قادر إذ لا مقدور».

الجواب: هذه الروايات مؤيد للمسألة وجيدة جداً.

مؤيد: الروايات في مورد قديم الاحسان تقول كان الله جلّ وعلا قديماً ولا مخلوة..

الجواب: حول مورد قديم الاحسان حيث أنها ظاهرة في القدم، فأنا لم أتعرض لها والآكما تقولون هذه الروايات من نوع الروايات المثبتة للحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم الحقيقي مضافاً إلى التصريح بذلك في روايات خلقة نور الائمة عيث حيث جاء فيها أنّ أنوار الائمة عليه مسبوقة بالعدم الحقيقي ولذا فمن الواضح أنّ الاضافة هنا تشريفية بل أنّ نفس الروايات صرحت بأنّ أنوار الائمة عليه مخلوقة.

١ - فانَّ الروايات المعارضة لا تتجاوز الإثنين والتلاث بخلاف الروايات الدلالة على حدوث العالم فـقد
 تجاوز العثنين.

فعن الإمام الجواد للله :

«انّ الله تباركَ وَتعالىٰ لَمْ يَزَلْ مَنفرَداً بِوَحدَانيَتِهِ ثُمَّ خَلَق مُحَمَّداً وَ عَـلِيًّا وَ فَاطِمَةَ. فَمَكَثُوا أَلَفَ دَهْرٍ. ثُمَّ خَلَقَ جَوِيْعَ الأَشْيَاءَ..\ أ

فمن الواضع من هذا الحديث انّ خلقة أهل البيت الله النورية قـد ذكـرت وصرحت بأنّها حادثة.

وعن أميرالمؤمنين اللهِ :

«إنّ الله تبارك و تعالىٰ أحدٌ واحدٌ تفرّد في وحدانيّته، ثمّ تكلّم بكلمةٍ فصارت نوراً، ثمّ خلق من ذلك النور محمداً ﷺ وخلقني وذّريّتي، ثمّ تكلّم بكلمة فصارت روحاً، فأسكنه الله في ذلك النور، وأسكنه في أبداننا، فنحن روح الله وكلماته.»(٢)

وفي النتيجة أنّ الروايات تصرح بالخلقة النورية للمعصومين وأنّ هذه الانوار مسبوقة بالعدم وعلى هذا فاضافة أنوار الائمة للله إلى نورالله جل وعلا اضافة سريفية وقد استعملت هذه الاضافة في موارد كثيرة من جملتها ما في الآية: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ (٣) والتي كانت الاضافة فيها (اضافة الروح إلى الله جل وعلا) تشريفية (٤) أنّ المستفاد من الأدلة النقلية بوضوح في مسألة القدم والحدوث أنّ ماسوى الله جلّ وعلا أوّل وليس ازلياً وهذا الموضوع قطعي للغاية بحدّ أنّ ماسوى الله على المطالب

۱ - الكافي، ۱ /۴۴۱.

٢ - بحارالانوار، ١٩٢/٥٤.

٣ - حجر /٢٩.

۴ - كما صرحت الرواية بذلك \_ المترجم.

الفلسفية فقد تأمل في بعض الموارد ومن جملتها مسألة حدوث العالم وقدمه، فقد صرح في تعليقته على المنظومة «دُرر الفوائد» كما ذكرنا من معنى الحدوث، فصرح بأنّ المراد من الحدوث هو المسبوق بالعدم الفكيّ الواقعي المقابل وهذه المسألة بلغت قطميتها في الأدلة الوحيانية إلى حد بحيث انّ أهل الأديان متفقون على هذا المعنى. والحاصل انّ حدوث العالم أمر واضح جداً ومع ذلك فلو كان هناك دليل عقلي بيّن على خلاف هذا الموضوع، فلابدّ من توجيه وتأويل الرواية الاّ انّ الأمر ليس كذلك.

### الاسنلة والأجوبة

سؤال: ماذا تقولون بالنسبة لأبدية الأشياء؟

الجواب: ابدية الاشياء على قسمين:

١ ـ الاشياء التي كانت موجودة دائماً.

٢ ـ الاشياء التي تفنيٰ ثمّ توجد دائماً.

هذا أحد المعاني ثمّ تبقى الاشياء (إلى الابد) مرّة أخرى المعانيكما يفهم من بعض الأدلة أو انّ الاشياء تتلاشى بمعنى انّ صورها تذهب من البين لا أنّها تفنى كاملاً وهذا المعنى تدل عليه بعض الأدلة.

سؤال: بعد المعاد هل يكون ابدياً؟

الجواب: نعم قطعاً «خلقتم للبقاء لا للفناء»(١).

سؤال: أليس هذا الموضوع يتنافىٰ مع أبدية الله جلّ وعلا؟

الجواب: هنالك نوعان من الأبدية أحدها الأبدية بالذات وهذه تختص بالذات الالهية المقدسة والاخرى الابدية بالغير وهذه ترتبط بالمخلوقات.

سؤال: نفس هذا الكلام لا نستطيع أن نقوله حول الأولية؟

١ - غرر الحكم / ١٣٣.

الجواب: إذا كان هنالك دليل على هذا الموضوع نقول بذلك بلا اشكال؛ يعني لولم يكن هناك مانع عقلي أو نقلي فسوف نقول بذلك حتماً وكون الشيء يكون أبدياً لا مانع منه لا عقلاً ولا نقلأ واما بالنسبة إلى الأزل فلا دليل عقلي ولا نقلي عليه بل الدليل العقلى والنقلي على عدم أزلية ماسوى الله جلّ وعلا.

سؤال: إذن هو ممكن.

الجواب: حينما نقول الدليل العقلى على خلافه فهو غير ممكن.

سؤال: كما كان الأمر ممكناً من جهة الابد، فبهذا المعنى يكون ممكناً من جهة الأزل.

الجواب: لا، اصلاً الأزلية تتنافىٰ مع كونها ممكنة وهـذا التـنافي لا يـمكن توجيهه بالحدوث الذاتي بخلاف الأبدية فلا تتنافىٰ مع الإمكان.

سوقال: حول عبارة يا دائم الفضل تفضلتم أنّها بالنسبة إلى الأبد ممكنة اما بالنسبة للازل غير ممكنة، فانّ الأبدي لابد وأن يكون ازلياً ولو لم يكن ازلياً لكان ناقصاً فالأبد يقابل الأزل.

الجواب: الأبدي يعني بعد هذا يكون دائماً.

صاحب السؤال: يعنى كان دائماً ولا يزال.

مؤيد: إذا كان من الأوّل، فالخلق لا معنى له.

الجواب: الأبدي بمعنىٰ أنّه سيكون في المستقبل دائم الوجود والأزلي انّه كان موجوداً دائماً، فمع ملاحظة هذه الجهة فإذا قيل لشيء انّه الأبدي فلا يلزم من ذلك أن يكون أزلياً.

سنؤال: حول عبارة دائم الفضل لو كان الله جلّ وعلا دائم الفضل، فيجب أن

يكون كذلك من الأزل.

الجواب: لماذا؟ فقد قلنا انّ عبارة دائم الفضل تعطي معنى انّ الفضل سيدوم في المستقبل وامّا بالنسبة للماضي فساكتة ولا يستفاد من الابدية الأزلية، فالأبدي يرتبط بالمستقبل والأزلي يرتبط بالماضي فالأزلي والأبدي شيء كان في الماضي ولا ابتداء له كما ولا انتهاء له في المستقبل وامّا الأبدي فهو أعم من الأزلي وغيره.

**سؤال:** لماذا لم تعبر الروايات (من عدم)

الجواب: لأجل أن لا يتوهم انّ نفس العدم يتبدل إلى الوجود.

سؤال: بالنتيجة كانت هنالك مادة وهيولي وقد خلقت الأشياء من الهيولي. الجواب: لا، لم يكن شيء «خلق الله الأشياء لا من شيء»

صاحب السؤال: لو لم يكن شيء، فاللازم أن يقول (من عدم) ولا يعبر (لا من شيء) لأنّ الأوّل نصّ.

مؤيد: قد ورد هذا التعبير في دعاء الجوشن الكبير «يا من خلق الاشياء من العدم»<sup>(۱)</sup>.

الجواب: يرجع ما في دعاء الجوشن الكبير إلى «لا من شيء» وذلك لأجل انّه قد يتوهم البعض انّ نفس عدم المادة هو الذي صار وجوداً في حين انّ العدم لا يمكن أن يكون مادة شيء والعبارة الدقيقة لأجل عدم الوقوع في هذا التوهم هي «خلق لا من شيء» لا «من لا شيء» وذلك لأنّه قد يتوهم مسن هذا التعبير انّ اللشيء مادة للشيء.

١ - بحارالانوار، ٣٩۴/٩.

سؤال: العدم الذي هو لا شيء محض فلا يتوهم أحد ذلك.

الجواب: قد حصل هذا التوهم «خلق لا من شيء» يعني أوجد بكل ما للكلمة من معنى، فالانسان ضعيف من جهات كثيرة الا أنه يستطيع نسبتاً أن يكون آية للايجاد مثلاً اليد تارة تكون مقبوضة فلها هيئة خاصة وحينما يفتح يده فقد أوجد لها صورة اخرى والصورة الثانية لم تكن ثمّ كانت والصورة التي يوجدها الانسان في ذهنه وتتوقف على ارادته هي آية اخرى على ايجاد الله جل وعلا للشياء (۱). وامّا قدرة الله جلّ وعلا فهي بشكل بحيث لا من شيء يوجد الاشياء. سوؤال: مبناكم ومرامكم هو أنه ان نبتعد عن التأويل مهما أمكن.

الجواب: حينما تكون الأدلة العقلية غير واضحة ولو كـان ظـاهر الآيــة أو الرواية منافياً للدليل العقلي البيّن، ففي هذه الصورة تأول وتوجه الآية أو الرواية.

سؤال: علينا مهما أمكن أن نراقب المعنى فمع ملاحظة هذه النكتة بالنسبة لقديم الاحسان يمكن أن نفسرها طبقاً لقواعد اللغة بحيث لا نحتاج تأويلها، فهي من جهة لفظية مصدر بمعنى الفاعل تأتي ونادراً ما تأتي بمعنى المفعول، فالاحسان من بمعنى المحسن والاحسان ترجع إلى صفة الذات؛ يعني ان القدرة على الاحسان من القديم لله جلّ وعلا ثابتة وحول عبارة يا دائم الفضل لم يقل يا دائم الفضل بل قال يا دائم الفضل على البرية، اذن إذا كانت هنالك برية فهو دائم الفضل عليها ولا تحتاج إلى التأويل.

الجواب: قد قال ذلك قبلكم بعض الحاضرين وقال ان يا قديم الاحسان مثل

١ - هذا المثال للتقريب والا فقياس الله جلَّ وعلا على الانسان غير صحيح.

خالق إذ لا مخلوق ترجع إلى صفة الذات وأنا قلت انه ليس هذا ظهور يـا قــديم الاحسان.

صاحب السؤال: أنتم يلزم عليكم أن تأخذوا الظهور من الكلام على اساس قواعد اللغة العربية.

الجواب: بعد ما ذكرتم من الكلام قلنا لكم انّ هذا هو الظهور.

مؤيد: هنالك رواية عن الإمام الرضائي نقلت عنه بهذا المعنى.

مؤيد: حتّى لو تنزلنا وقلنا انّ هذه العبارة تتعارض مع الأحــاديث يــلزم أن نقول أنّها تعارض الكتاب ايضاً.

الجواب: لقد قلت أنها تتعارض مع الأصول القطعية.

سؤال: غير الأصول القطعية تتعارض مع أصل القرآن ايضاً.

الجواب: هذا على فرض أن لا نقول انّ الكتاب نصّ بل ظاهر.

سؤال: لا يختلف الأمر لو قلنا بالظهور.

الجواب: نعم طبعاً هذا الكلام صحيح لابدّ من عرض الأخبار على القرآن. سؤال: هذا على فرض التعارض.

الجواب: نعم حدوث العالم نصّ قطعي وهو يستفاد من القرآن والأحاديث كذلك وكلّ ما يخالف هذا النص القطعي والمسلّم يلزم توجيهه (تأويله.)

مؤيد: في رواية عن الامام الرضائل انّه ليس معنى الخالق لا يصدق علىٰ الله جلّ وعلا الاّ بعد الخلق بل هو خالق، جواد، رازق و... من الأوّل حتّى لو لم يكن هناك مخلوق.

الجواب: نعم هذا صحيح.

سؤال: لو لم يكن مخلوق من القديم يلزم من ذلك انّ الله جلّ وعلا عاطل بلا عمل ولا ارادة له ولا فعل في حين انّ الله سبحانه وتعالىٰ «فعّال لما يشاء» (الآية المباركة لما يريد).

الجواب: هذا الاشكال ينشأ من جهة الزمان، فإذا قلنا انّ الزمان يكون له معنى بعد الخلق فلو لم تكن خلقة فالزمان اساساً لا معنى له والكلام عنه أمر باطل. سؤال: لو لم يكن زمان فلا اشكال فقد خلق الله جلّ وعلا العقل من القديم. الجواب: مرّة أخرى قلتم من القديم.

مؤيد: ففي هذه الصورة يكون الخلق بلا معنىٰ.

الجواب: من المحتمل ان في ذهنكم لو كان ماسوى الله جل وعـلا حـادثاً فاللازم من ذلك انقطاع الفيض، فإذا كان هذا هو سؤالكم فسوف نبحث عـنه فـي الآتي ونجيب الآن عنه اجمالاً أنّه لو كان ماسوى الله جلّ وعلا قديماً فلا فيض له لائد معه دائماً ولا ربط له به.

### المحتويات

المحاضرة التاسعة:
فاعليّة وعليّة الذات الإلهية المقدسة
معنى الفاعل المختار
الشواهد القرآنية على كون الله جلَّ وعلا فاعلاً مختاراً:
الشواهد الرواثية على كونه جلّ وعلا فاعلاً مختاراً:
علاقة الخلق والإيجاد بفعل الله جلّ وعلا لا بذاته
الذات الالهية المقدسة علة تامة في الفلسفة
معنى العلة في الفلسفة والكلام
الإرادة من صفات الذات عند الفلاسفة
رأي آية الله الخوئي؛ حول كون الله جلّ وعلا علة تامة
المحاضرة العاشرة:
معنى ضرورة صدور المعلول من العلة:
اللوازم الباطلة للقول بالعلية
جواب الفلاسفة لاشكال الجبر
الردّ على جواب الفلاسفة
الاسئلة والأجوبة
المحاضرة الحادية عشرة:
التعبير بالمعلول عن الكاثنات في بعض الروايات

۵۹	جواب آخر للفلاسفة لاشكال مجبورية كون الذات الالهية علة تامّة
۶۰	الجواب على الجواب الثاني للفلاسفة:
۶۳	٢ ـ السنخية بين الخالق والمخلوق
۶۵	٣_ قِدَمُ العالم
۶۸	الاسئلة والأجوبة
۹۵	المحاضرة الثانية عشرة:
۹۵	حدوث العالم
۹۸	الأقوال المختلفة حول حدوث العالم
	معنى القديم والحادث الزماني والذاتي
	القديم الحقيقي والقديم الاضافي
1	العدم المقابل والعدم المجامع
1.1	القول الأوّل دلالة الآيات والروايات عليه
1.5	اهميّة الرجوع إلى المصادر الوحيانية
1.9	الاسئلة والأجوبة
١٢٣	المحاضرة الثالثة عشرة:
	أدلة حدوث العالم
171	الروايات التي بظاهرها تعارض حدوث العالم
	الاسئلة والأجوبة

#### المصنادن

- ۱ ـ اختیار معرفة الرجال، (رجال کشی) به تحقیق سید مهدی رجایی، نـاشر: مــؤسسة آل الستﷺ لاحیاء التراث.
  - ٢ ـ اصول فلسفه و روش رئاليسم، سيد محمد حسين طباطبايي.
- ٣ ـ الاحتجاج، احمد بن على بن ابى طالب الطبرسي، ناشر: انتشارات اسوه. الطبعة الاولى. ١٤١٣ هـ.ق.
- الاصول من الكافي، ثقة الاسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق الكليني
   الرازى، ناشر: دار صعب و دارالتعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠١ ه.ق.
- التفسير المنير، المسمى ببيان السعادة في مقامات العباد، تأليف سلطان محمد بيدختى
   گنابادى، طبع حجريه، ١٣١۴.
- ٤ التوحيد، الشيخ الجليل الصدوق، نـاشر: مؤسسة النشـر الاسـلامي، الطبعة السابعة.
   ١۴٢٢ ه.ة..
- ٧ ـ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، صدرالدين الشيرازي، ١٠٥٠، منشورات مصطفوي قم، ١٣٨۶ ق.
  - ٨ ـ الصحيفة السجادية،.
  - ٩ ـ المشاعر، صدرالدين محمد شيرازي، ناشر: كتابخانه طهوري.
- ۱۰ ـ انسان کامل، مرتضی مطهري، ناشر: انتشارات صدرا، چاپ بیست و سوم، ۱۳۷۹ ه
  - ش.
  - ١١ ـ بحارالانوار، علامه محمد باقر المجلسي، ناشر: مؤسسة الوفاء، بيروت، ١۴٠٣.
  - ١٢ ـ تاريخ الطبري، محمد بن جرير طبري، ناشر: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت.
- ١٣ ـ تحف العقول، أبي محمد الحسن بن على بن الحسين بن شعبة الحرائي، نـاشر:
   انتشارات كتابجي، ١٣٧٣ هـ ش.
- ١۴ ـ تعليقة على نهاية الحكمة، محمد تقى مصباح يزدي، ناشر: مؤسسة في طريق الحق.
   (در راه حق) الطبعة الاولى. ١٤٠٥ ه.ق.

١٥ ـ تفسير الصافي، الفيض الكاشاني، تهران، منشورات مكتبة الصدر، ١٤١٥.

۱۶ ـ تفسير القرآن الكريم، صدرالدين الشيرازي، (ملا صدرا) ناشر: انتشارات بـيدار، قـم. شوال ۱۴۰۲ ه.ق.

١٧ ـ تفسير الميزان، سيد محمد حسين طباطبايي، ناشر: دارالكتب الاسلامية، چاپ پنجم.
 ١٣٧٢ ه.ش.

١٨ ـ تفسير نور الثقلين، عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، ناشر: مؤسسه مطبوعاتي
 اسماعيليان، الطبعة الرابعة، ١٤١٥ ه.ق.

١٩ \_ توحيد الامامية، محمد باقر الملكى الميانجي.

۲۰ ـ دررالفوائد على شرح المنظومه، محمد تقى الآملي، مركز نشر الكتاب.

۲۱ ـ درسهایی از نهج البلاغه، حسین علی المنتظري، ناشر: دفتر انتشارات اسلامي، خرداد ۱۳۶۲ ه ش ..

۲۲ ـ رحيق مختوم، شرح حكمت متعاليه، جوادي آملي، ناشر: مركز نشر اسراء، ۱۴۱۸ هـ .ق.

٢٣ ـ روح مجرد، سيد محمد حسين طهراني، ناشر: انتشارات حكمت، چاپ اول، ١٤١٤ ه

.ق.

۲۴ ـ رهبر خرد، محمود شهابی، ناشر: کتابفروشی خیام، چاپ هفتم، ۱۳۶۴ ه ش.

٢٥ ـ زبدة البيان في احكام القرآن، المحقق الاردبيلي، به تحقيق محمد باقر البهبودي، ناشر: مكتبة المرتضوية لاحياء التراث الجعفرية.

٢٤ ـ شرح اصول كافي، صدرالدين شيرازي، ناشر: مكتبة المحمودي بطهران، ١٣٩١ ه .ق.

٢٧ \_ شرح فصوص الحكم، محمد داود قيصري، شركت انتشارات علمي و فرهنگي، ١٣٧٥.

۲۸ ـ شرح منظومه، ملاهادی سبزواری، ناشر: انتشارات علمیه اسلامیه، طبع ۱۳۶۷ ه.ق.

۲۹ ـ عيون اخبار الرضاعك الشيخ الصدوق، به تحقيق الشيخ حسين الاعلمي، ناشر: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الاولى، ۱۴۰۴.

٣٠ \_ الفتوحات المكية، ابن عربي، طبع بيروت.

٣١ ـ نصوص الحكم، ابن عربي، بشرح ابوالعلاء عفيفي، ناشر: انتشارات الزهراء، جاب دوم. آذر ماه ١٣٧٠ .

٣٢ ـ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، علامه علي بن مطهر الحـلي، نـاشر: مكـتبة المصطفوي، قم. ٣٣ ـ لسان العرب، ابن منظور، ناشر: داراحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الاولى. ١٤١۶

ھ.ق.

٣٢ ـ مبدأ أعلى، محمد تقى جعفرى.

٣٥ ـ مجموعة الآثار، المؤتمر العالمي الاول للامام الرضاﷺ، ناشر: موسسه طبع و نشر الآستانة الرضوية المقدسة، رمضان المبارک ١۴٠۶.

٣٤ ـ مستمسك العروة الوثقى، السيد محسن الحكيم.

٣٧ ـ مسند الامام الرضا ﷺ، تحقيق: سيد عزيز الله العطاردي الخبوشاني، ناشر: المؤتمر العالمي للامام الرضاﷺ، (آستان قدس رضوي). ١٤٠۶ هـ ق.

۳۸ ـ ممّد الهمم در شرح فصوص الحكم، حسن حسن زاده آملی، ناشر: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول بهار ۱۳۷۸ ه

٣٩ ـ نهاية الحكمة، سيد محمد حسين الطباطبايي، ناشر: مؤسسة النشر الاسلامي. الطبعة الرابعة عشر، ١٤١٧ ه.ق.

# الفهرس

روس عفاندیه
محاضرة الاولىٰ:
وضوع البحث
- ريقة البحث
مسائل المبحوث عنها
شلة وأجوبة
محاضرة الثانية:
دريف السنخية والبينونة
ر
-
ر -
- ين حدي حدي الله وأجوبة
ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــ
معاطره الثاني على السنخية:
-
حقيق ونقد الدليل الثاني
لادلة النقلية في اثبات السنخية:
ند وتحقیق:ا
وازم السنخية الباطلة
سئلة وأجوبة
محاضرة الرابعة
.ليلان اخران حول السنخية:
قد وتحقیق

قد وتحقیق:
لعينيةلعينية
سئلة وأجوبة
لعينية وقوسيّ الصعود والنزول
لمحاضرة الخامسة
لانسان الكامل عين الله جلّ وعلا
لعينية والفناء في الذات
سئلة وأجوبة
لمحاضرة السادسة
لعينية في كتاب ممد الهمم في شرح فصوص الحكم
لعينية في كتاب بيان السعادة
عتبارية التطورات
سبة العينية للعرفاء في كلمات بعض اكابر الفلسفة
وصية وطلب:
لعينية في كتاب دررالفوائد:
لمحاضرة السابعة
لعينية في اصول الفلسفة والبحث عن الواقع
لادلة العقلية والنقلية للعينية
سئلة وأجوبة
معنىٰ الظاهر في كلام الامام الرضا ٧: ٢١٩
معنىٰ الباطن في كلام الامام الرضا ٧: ٢٢٣
ىعاني الاول والآخر والظاهر والباطن في دعاء الزهرا ٣: ٢٢٠
جواب الدليل العقلي الثاني
لادلة النقلية الاخرى حول العينية

TTF			سئلة وأجوبة.
-----	--	--	--------------

قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَام

كَذِبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُنَا

وَهُوَمُتَمَسِّكُ بِعُرُوةِ غَيْرِنَا

بحارالانوار جلد ٢ص ٨٣